الزَّلْهُ الرِّنْيَةِ وَالْفَالِسَفِيَّةُ الرَّفِي الْفَالِسَفِيَّةُ الرَّفِي الْفَالِسَفِيَّةُ الرَّفِي الْفَالِسَكِنَةِ فِي الْفَالْوِسَكِنَةً فِي الْفَالْوِسَكِنَةً فِي الْفَالْوِسَكِنَةً فِي الْفُونَالِاسْكِنَةً فِي الْفُلْسَالُونَ الْمِسْكِنَةً فِي اللَّهِ الْفَالِمُ اللَّهُ اللّلَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ

نائيف الأستاذ إميل بريميه

ترجمه وراجعه

الدكنور عبد الحليم النجار أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الدكنور محمد يوسف موسى أستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة



1908

ملت زم الطبع والنشر شركه مكنّبة ومَطبعة مِصْطِفي لبا بي كابي وأولاد ، مِصْر

| | - | |
|--|---|--|
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |

الظهالكنية

لِ (فِيْلُون الإسْكِنْدَمِيّ)

تأليف

الأستاذ إميل بريهييه

ترجمه وراجعه

ا الدكتور عبد الحليم النجار أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الدكنور محمد يوسف موسى أستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة



1908

shiabooks.net mktba.net < رابط بديل

شبكة كتب الشيعة

ملتّ زمرالطبع َوالنَّشُر شرکهٔ مکنَبة وَمَطبَعَة مِصْیَطِغیالبابل کجلی َواولادُه بَعْمَرٌ

فهرس الموضوعات

صفحة

١ - ٥ مقدمة المترجمين.

٦ - ١٥ مدخل.

الكتاب الأول **اليهو دية**

الفصل الأول

YA - 19

الشعب اليهودي

مستقبل الشعب اليهودى ، كيف وصف فى كتاب « عرض الشريعة » ؛ فكرة ملك – مسيح ، صلَّما بفكرة الملك الحكيم ادى الرواقيين ؛ فى كتاب « موسى » قام مستقبل الشريعة مقام مستقبل الشعب اليهودى ؛ لانجد فى كتاب « التفسيرُ المجازى » أثرا مطلقا للأفكار الحاصة بالدار الأخرى.

٢٩ ــ ٩ م الفصل الثاني

الشريعة اليهودية

١ ــ الشريعة اليهودية حسب فيلون :

الشريعة الهودية باعتبارها قانونا طبيعيا ؛ فيلون وشيشرون .

٢ - نقد التشريعات:

أفكار عامة ضد القانون المدنى مأخوذة عن المدرسة الكلبية ؛ الإفادة من جورجياس والقوانين لافلاطون ؛ السياسة والوعظ الرواق ؛ نقد المشرعين الإغريق وقوانين افلاطون .

٣ – المشرع :

موسى توت ؛ موسى و الملك المثالى لدى الفيثاغوريين المحدثين ؛ علاقة ما بين صورة موسى وصورة المسيح و الامبراطور الرومانى .

ا – قصة التكوين ؛ كتاب « خلق العالم » يعتبر مقدمة للقوانين . ب – الآباء أو القوانين - ير المكتوبة ؛ مشابهات إغريقية لهذا الأدب العظيم . ج – شرائع القوانين الموسوية ؛ أصل تأويل هذه الشرائم .

الحكومة السياسية :

الأفكار العامة عن الحكومات ؛ الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور . فيلون رجل حكومة ، ويطلب التسامح للشرائع أو القوانين اليهودية .

٩٩ _ ٦٠

الطريقة المجازية

عموم هذه الطريقة في عصر فيلون ؟ معناها .

١ - الطريقة المجازية لدى الإغريق:

المجاز الرواق لدى فيلون ؛ الصلة الشديدة بين المجاز الفيلونى والمجاز الفيثاغورى المحدث الوحة « قابس » ؛ نظرية الأعداد .

٢ ـ الطريقة المجازية لدى اليهود قبل فيلون:

لايوجد فى الكتابات اليهودية الإسكندرية قبل فيلون إلا بعض الآثار لاستعال المجاز ، وأرستوبول نفسه كان متأخرا . وكتاب « كل رجل صالح حر » يشهد باستعمال الطريقة المجازية لدى « الأسينين » ، نقد هذه الشهادة . المجاز لدى يهود فلسطين ، تأثير راجع للمذهب اليهودى الإسكندرى ؛ الحجاز لدى فيلون والرهبان « الترابيت » . تحليل شهادات فيلون عن المجاز اليهودى المأثور ، الاتجاهات المختلفة المجاز ، نصيب فيلون .

٣ – فيلون وخصومه اليهود .

الكتاب الثاني

الله والوسطاء والعالم الاول ١٢٠ – ١٢٠

الله هو مثال الحير ، والله أعلى وأسمى من كل مثال : هذه هى الصيغة الإغريقية لفكرة يهودية ؟ الإله دون صفات ؛ تحديدات الإله فى صلته بالإنسان ؛ إله فيلون والدين الشعبى ؛ وحدة نظرية . الإله من وجهة نظر العبادة الداخلية ؛ مشكلة الحلق .

١٥٧ – ١٢١٠

اللوغوس

وضع المشكلة . .

١ – النظرية الرواقية للوغوس:

اللوغوس هو سبب العالم ؛ فيلون وكليؤميد .

٢ ـــ اللوغوس القاسم :

. الرسالة عن القسمة في كتابات فيلون ؛ اللوغوس القاسم وإله هرقليطس ؛ اللوغوس باعتباره مبدأ تغير يرتبط بهيراكليت .

٣ ــ اللوغوس باعتباره كاثنا معقولا :

١ - لوغوس وعالم معقول في رسالة « خلق العالم » ؛ لوغوس وحدة و لوغوس رقم سبعة »
 ب - العالم المعقول في كتاب « التفسير الحجازى » هو بصفة أساسية اللوغوس المستقيم لدى الرواقيين
 الذى صار جوهرا معقولا .

٤ – اللوغوس باعتباره وسيطا :

حيرة فيلون في تعيين مكانة اللوغوس بالنسبة للإله ؛ الغرض من تصور اللوغوس الوسيط ليس حل مشكلة كونية ، ولكن مشكلة دينية .

اللوغوس باعتباره كلمة إلهية :

اللوغوس الإلهى باعتباره لوغوسا مقدسا غامضا عجيبا ؛ اللوغوس عبادة داخلية موحى بها ؛ التمييز بين اللغة الداخلية واللغة المتلفظ بها ؛ اللوغوس باعتباره وحيا أدنى من الحدس المباشر عن الله ؛ اللوغوس الإلهى باعتباره ملطفا للشهوة .

٦ ــ اللوغوس كائن أسطورى :

إنه فى علم الأساطير المجازية للرواقيين ، وفى الرسالة عن إزيس ، يوجد كل سات اللوغوس وخصائصه موحدة فى كائن واحد ؛ اللوغوس الفيلونى وهرمس الكورنتينى ؛ أو زريس وهوروس فى الرسالة عن إزيس .

الوسطاء وآلهة الرواقيين المتعددة الأسماء

ترتيب الوسطاء فيما بينها .

أولا

١ _ الحكمة الإلهية :

علاقة ما بين اللوغوس والحكة : القضاء يفسر بالأصل الأسطورى . الحكمة باعتبارها زوجة الآلهة ؛ باعتبارها ابنته ؛ باعتبارها أم اللوغوس أو العالم ؛ باعتبارها زوجـة اللوغوس . مقارنة بن الرسالة عن إزيس والأفكار الأورفية ؛ مستور الإخصاب الإلهي .

٢ _ إنسان الله:

إنسان الله فى رسالة «خلق العالم» هو العقل الإنسانى ، وفى كتاب « التفسير » هو الإنسان المثالى للعقل الإنسانى ؛ الأسطورة اليهودية الحاصة بفكرة الإنسان الأول تتفق وفكرة الحكيم لدى الرواقيين ؛ الأسطورة المتأخرة عن إنسان الله .

٣ ـ الملائكة:

الملائكة الفيلونية و « ديمون » الفلسفة الإغريقية ؛ مقارنة بين إبنوميس وفيدر ؛ نظرية بلوتارك عن الديمون؛ تجليات الله للإنسان كما في التوراة والتجسيم ؛ علم الملائكة عند فيلون له أصله الإغريق

٤ – الروح الإلهية :

الروح الإلهية والنفثة الرواقية ؛ إنها تغدو لدى فيلون مبدأ الإلهام ؛ الروح والأفكار العامة المشركة ؛ تعارض الروح والحسد .

ثانيا

١ – القوى الإلهية :

العبادة الإلهية باعتبارها سببا لنظرية القوى ؛ هذه القوى تجعل العبادة ممكنة للإنسان غير الكامل 4 عدم الدقة في تحديد القوى ؛ نظرية مزج القوى .

٢ – القوى باعتبارها كائنات أسطورية :

القوى و صفات الآلمة في الدين الشعبي ؛ علاقة ما بين القوى الإلهية « و الديكيه » و النعم .

٣ – العالم المعقول :

ليست المثل نماذج فقط ، ولكنها عقول ؛ المثل ، الإله ، والعقل ؛ إنتأج المثل بالقسمة ؛ المثل والقوى .

٢١٣ – ٢٣٣

الكون

١ - النظريات الكونية:

التأثير الراجح للمذهب الرواق ؛ « الانتروبولوجيا »

٢ _ العبادات الكونية:

نظرية العالم هى نفسها تفسير تام؛ العبادات الكونية المختلفة عند فيلون ؛ الشرك اليونانى باعتباره عبادة كونية؛ عبادة العناصر ؛ التنجيم الكلدانى ؛ نقد فيلون ؛ المكان المحفوظ للتنجيم فى الحكة ؛ العالم الوسيط الذى تنسب إليه وظائف اللوغوس .

الكتاب الثالث

العبادة الروحية والتقدم الأخلاقي

الفصل الأول

777 - **787**

النبوة والانجذاب

١ - كشف المستقبل:

كشف المستقبل عند فيلون: نقد كشف المستقبل الاستقرائى ؛ العجائب والمعجزات ؛ كشف المستقبل الحدسى ؛ الأحلام والنبؤات ؛ ترتيب الأحلام يرجع إلى ترتيب « بوزدنيوس » ؛ نظرية النبوة: إنها ناشئة عن تحول داخلى للعقل الأرضى إلى عقل خالص (الدرجة الأولى من درجات النبؤات) ، الدرجة الثانية ، الدرجة الثالثة (الاستيلاء الإلهى ، وصف هذه الحالة) ؛ التفسير الحجازى للأحلام .

: الانجذاب ٢

علم الله ليس ناشئا عن التعقل ، بل عن الرغبة ؛ وهو يعتبر ، بتأثير افلاطون ، حد للجدل

النازل ؛ الله يظل غير مدرك ، وعلم الله مكون من تجربة داخلية ليست معرفة ولكن شعور بتحسن داخلي .

الفصل الثانى

TIV - **YIV**

العادة الروحية

١ _ الشك و الإيمان :

ا - فيلون يعارض الشك عذهب اليقين الإلحادى ؛ شرح مذهب اليقين هذا (برتاجوراس وأبيقور) ؛ هو يتكون من جميع المذاهب التى تنكر سببية الله الوحيدة . ب - الشك ؛ الصيغة الفيلونية لاستعارات « إنزديم » (١٧١ - ٢٠٦ من كتاب « في السكر ») ؛ فيلون يلجأ إلى مصادر جامعى الآراء الفلسفية لإثبات هذا المذهب الشكى ؛ هذه المصادر وصلت إليه عن طريق شكى ؛ رسالة « يوسف » الشكية (١٢٥ - ١٤٣) تستند إلى تدليل هيراقليطى . ج - الإيمان ؛ حل رواقى : اليقين خاص بالحكيم ؛ حل خاص بفيلون : الشعور بالضعف وبالحهل مطابق للإيمان بالله ؛ التأمل الروحى يؤدى إلى الإيمان ؛ فكرة الإيمان مصدرها رواقى ، ولكنه أصبح إيمان بالله ؛ والإيمان مجال الإنسان ، وللعقل البحث الحالص أو المحض .

٢ - صلات النفس بالله في العبادة الداخلية:

ا – الاستعدادات الأخلاقية اللازمة للعبادة الحارجية . ب – العبادة تقتصر على العبادة الداخلية ؛
 نصيب الفلسفة الهلينية من نقد العبادة الحارجية . الفرق بين العبادة الداخلية و بين مجرد الأخلاقية .
 الصلاة و الشكر ؛ قواعد الحياة الداخلية . ج – صلات النفس بالله ، باعتبارها صلات شخصية ،
 عانت تحولا ذا اتجاه صوفى ؛ الله بوصفه سيدا ، و بوصفه صديقا ، و بوصفه أبا ، و بوصفه منقذا

٣ – الأصل المصرى للعبادة الروحية :

ا – السات أو المميزات الحاصة للرواقية المصرية وأثرها فى فيلون . ب – نظرية العقل المطهر هى تفسير دينى لنظرية الحكيم الرواقية . ج – نظرية الحلود عند فيلون ؟ نظرية المعجزات . ه – نظرية العقل المحض ومصيره هى نوع من «كتاب الموتى » مصحوبا بتفسير مجازى أو رمزى المحقد عامة عن الأثر المصرى فى يهود الإسكندرية .

۳۱۸ – ۳۹۰ الفصل الثالث

التقدم الأخلاقي

١ – المثلُ الأعلى الرواقي وقيمته :

الحير والصالح أو الأمين ؛ نظرية الفضيلة ؛ القول عن الفضيلة ؛ الإخاء الإنسانى ؛ الحطب ضد الشهوات ؛ عدم الاكتراث ؛ الإحساس بأنه سعيد والفرح الروحى ؛ صورة الحكيم ؛ المفارقات؛ المسائل المتعلقة بالضمير ؛ مسألة نشوة الحكيم .

٧ ــ المثل الأعلى المشائى وقيمته :

فيلون وأنطيوكس العسقلانى ؛ الحياة الفكرية والحياة السياسية ؛ الأخلاق المشائية تحتفظ بقيمتها بالنسبة إلى غير الكاملين .

٣ ــ المذهب الكلبي والزهد ، الهجو الكلبي الرواق عند فيلون :

ا – عرض عام للزهد فى كتاب مجازيات القوانين . ب – نظرية المجهود الأخلاق . ج – قواعد الزهد ؛ فيلون وموزنيوس وسنكا . د – عجز المجهود البشرى .

٤ ــ الطبيعة والتربية :

الأصل الثلاثى للفضيلة . ا – الفضيلة بالطبيعة : مقابلة هذه الفكرة لفكرة الرذيلة الطبيعة والتعادل الأخلاق ؛ الحكيم بالطبيعة باعتباره طريقة وجُود النفس ؛ هذا هو الوجدان التلقائي أو الذاتى والفرح التلقائى كذلك ؛ لمحة عن نظرية النعمة . ب – الفضيلة بالتعليم ؛ مسألة التعليم عند فيلون : ذوقه للأسفار والطرائف ؛ المعارف العامة : النحو والموسيق وعلم البلاغة والطب ؛ علم الأرصاد الجوية ؛ العلوم انفنية . ج – تعدد التعليم ؛ السوفسطائيون ؛ تبرير واضعى المعارف العامة ، ومركزهم ومكانتهم ؛ مكانة الفلسفة ؛ والفلسفة هي ، في نظر فيلون ، النظام الرواق .

الوجدان الأخلاق والإثم :

ا - الإثم : وصف الإثم غير القابل للشفاء ؛ المسائل المتعنقة بالضمير فيما يتعلق بالإثم ؛ التأثيرات الكلبية . ب - الوجدان الأخلاق : مصادر فيلون لدى شعراء المآسى و الهزليين ؛ نص « بوليب » عن الوجدان ؛ الوجدان و اللوغوس الإلهى . ج - التقدم الأخلاق ؛ الإدراك أو الشعور بالإثم ؛ الأمل : الاعتراف بالذنوب ؛ التوبة باعتبارها وسيلة للنهوض الداخل . نتيجة : ليس هناك وحدة مذهبية في الأخلاق عند فيلون ؛ الأخلاق عنده هي الأخلاق الأولى للوجدان .

٣٩١ - ٣٩٨ النتيجة العامة

٢٩٩ _ ٤٠٥ ملحق

٤٠٧ – ٤١٤ مراجع البحث.



والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد بن عبد الله الذي أوتى الحكمة • وفصل الخطاب ، أما بعد :

فقد كان مما سرّنى كثيرا أن عهدت وزارة المعارف إلى وإلى زميلي وصديقى الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الحليم النجار ، الأستاذ بكاية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية . سرّنى هذا العمل ؛ لما أعرف من قيمة الكتاب بالنسبة لموضوعه ، وبالنسبة لمؤلفه إلاستاذ الكبير « إميل بريهييه » .

۱ – أما موضوعه ، فهو دراسة « فيلون » الفيلسوف الإسكندرى من ناحية آرائه الفلسفية والدينية . ونحن نعرف أن « فيلون » هذا ولد بالاسكندرية بحو عم ٢٠ أو ٣٠ قبل الميلاد ، وأنه مات بعد عام ٥٤ من القرن الأول للميلاد ، في زمن الحواريين . وقد كان كبير المنزلة بين أبناء جنسه اليهودى وطائفته ، حتى أرسل ممثلا لها إلى روما في وفد لدى الامبراطور كاليجولا Caligula ، التماسا للعدالة بالنسبة لليهود ، وإن كانت هذه السفارة لم تأت بما كانوا يرجون ، بل كان من حسن جده أن عاد من روما سالما في نفسه .

لقد درس « فيلون » الفلسفة اليونانية ، وسائر الفلسفات التي كانت الإسكندرية تموج بها في عصره ، ولعله ـ كما يروى ـ كان يعرف الفلاسفة الأجانب أفضل من معرفته لفلاسفة بني جنسه ودينه . وقد بلغ من مرتبته في الفلسفة الإغريقية أنه كان يلقب « بالافلاطوني » أو « بافلاطون اليهود » ؛ ذلك بأن فلسفته كانت تقوم بعد التورياة والتفكير اليهودي ، على فلسفة أفلاطون والمذاهب الافلاطونية عامة ،

ولم تخل مع هذا وذاك من التأثر ببعض التفكير الشرق ومذاهبه . ومن ثم كات لفلسنته _ وهذه مصادرها _ الأثر الذي لاينكر في الأفلاطونية المحدثة والأدب المسبحي .

ويعنينا هنا بصفة خاصة، أن نشير إلى أن « فيلون »، كآخرين, من بعده من مفكرى اليهود، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لاتقل مكانة وسموا عن خلاصة التفكير الإغريق ، وكل ما يجب للوصول إلى هذه الأفكار هو استخلاصها من نصوص التوراة بطريق التأويل الحجازى ١ . وقد تبعه في هذا الطريق الفيلسوف الأندلسي موسى بن ميمون، تلميذ الفيلسوف الأندلسي االأشهر أبي الوليد بن رشد ، وإن كان سبينوزا الفيلسوف اليهودى الآخر المعروف ، قد لامه على ذلك لوما كبيرا .

وهذا الطريق ، طريق التأويل الحجازى أو الرمزى ، رأى هؤلاء المفكرون الدينيون وأمثالهم فى المسيحية والإسلام ضرورة اصطناعه ، لما كانوا يعتقدون من أن الكتب السهاوية تخاطب الناس جميعا : العامة والخاصة . ولهذا تجنح فى غير قليل من الحالات ، لاستعمال الرموز والأمثال والحجازات ، في سبيل تقريب الحقائق إلى الفهم ، فيقنع العامة ومن إليهم بظواهر النصوص ، ويجد الخاصة فيها من الإشارات مايدفعهم الى تأويلها ، لإدراك الحقائق التى تشير إليها ، والتى تسترها الألفاظ والتعبيرات . وسيجد القارئ ، الكثير من المثل لهذا الضرب من التأويل لكثير من نصوص التوراة ، كما يجد من درس تفسير القرآن والحديث لدينا ، معشر المسلمين ، كثيرا من الشواهد على اصطناع كثير من المسلمين الفلاسفة وغير الفلاسفة ، هذا الطريق للوصول إلى مايعتقدونه من حقائق ، فلا حاجة بنا إلى ضرب الأمثال . وتكفينا الإشارة إلى ما كان من المعتزلة والمتصوفة والفاراني وابن سينا ونحوهما من الفلاسفة فى هذا السبيل ، وكان منهم من خال فى هذه النزعة ، كما كان منهم من كان معتدلا .

٢ – وأما مؤلف هذا الكتاب الضخم القيم، فهو الأستاذ « إميل بريهيه » الحجة العالمي في الفلسفة و تاريخها في جميع عصورها : القديمة ، والوسيطة ، والحديثة ، عاكتب في ذلك من المجلدات العديدة المعروفة ، والرسائل الكثيرة ، التي كل منها

Le commentaire allégorique. (1)

حجة في موضوعها . وهو نفسه ، جد معروف في مصر بوفرة من تخرّج عليه من أساتذة الفلسفة في مصر ، حين كان وكيلا للجامعة المصرية ، وحين كان رئيسا لقسم الفلسفة « بالسربون » إلى زمن غير بعيد .

و قد كان من حسن جدى أن تتلمذت عليه حين كنت مبعوث الأزهر للتخصص في الفلسفة « بالسربون » حتى أحيل إلى المعاش . ومن ثم عرفت الموالف عن كثب معرفة خاصة ، إذ كان المشرف على رسالتي الكبيرة التي تقدمت بها لنيل الدكتوراه ، كما عرفت هذا الكتاب ذاته وأفدت منه كثيرا في رسالتي المشار إليها .

٣ ــ هذا ، ونحب أن نتقدم بين يدَى هذا العمل الكبير ، وقد تم بعون الله نقله إلى العربية ببعض الملاحظات :

ا — لقد كتب فيلون ما كتب من مؤلفات باللغة الإغريقية ، وقد رجع الأستاذ بريهييه إلى هذه المؤلفات فى لغتها الأصلية طبعا ، ولهذا جاء فى كتابه هذا ، كثير من النقول لاالتعبيرات بهذه اللغة ، وباللغة اللاتينية أيضا ، وكان هذا مما جعل فى الترجمة بعض العسر والعقبات . إلا أن الله أعان على تذليل ذلك كله ، بفضل الصديقين الفاضلين: الأب قنواتى ، والأب جومييه ، من الآباء الدومنيكان بمصر ؛ فلهما منا خالص الشكر وأعمقه ، على ما كان منهما من عنون صادق استنفد منهما وقتا طويلا ، ودفعهما إليه حبهما للتعاون الطيب المثمر ، فى سبيل البحث والعلم .

ب _ وليس هذا كلَّ ماصادفناه من صعاب كان من الواجب تذليلها به ذلك أن لغة الفلسفة فى العربية ، لم تصر بعد طيعة ذلولا ، وبخاصة من ناحية المصطلحات الحداثة عهد العربية فى هذا العصر الذى نعيش فيه ، بدراسة الفلسفة ، نقلا عن الغرب . ومن مظاهر هذا أننا _ الحبراء فى العلوم الفلسفية بمجمع فواد الأول للغة العربية _ نعانى الكثير فى بحث مانعرض له من المصطلحات الفلسفية وإقرار ما نقره منها . ولهذا ، حاولنا ، قدر المستطاع ، تقريب مازخر به الكتاب من هذه المصطلحات ، ولم نأل جهدا فى استشارة إخواننا المتخصصين ، حين كنا نجد هذا ضروريا . ونرجو مع هذا كله أن نكون قد و فقنا فى كثير مما عرض لنا من تلك المصطلحات بفضل الله تعالى .

ج – على أن هناك بعض الكلمات التى لها معان مختلفة فى اللغات الأوروبية، بحسب العصر، والكاتب الذى يستعملها ، والسياق الذى تجىء فيه ، ومن ثم يكون عسيرا غاية العسر ترجمتها بكلمة واحدة دائما ، بل ربما كان ذلك غير صواب إن حاولناه ، ولذلك رأينا الأفضل أن ندخلها فى اللغة العربية بألفاظها الأجنبية ، وبخاصة وقد اكتسب بعضها حق الوجود فى العربية على هذا النحو ، بفضل استعمالها وإلفها كذلك بين قراء العربية ،

وإذا أردنا التمثيل لهذا الضرب من الكلمات نذكر كلمة Démon فهذه كلمة يراد بها لدى القدامى: روح طيبة أو شريرة، تهيمن على قدر الإنسان ومصيره «قرين » مثلا ، كما قد يراد بها: كائن إلهى على نحو خاص . وعند المحدثين يراد بها « ملك » انحط عن مرتبته ، أو شيطان ؛ لهذا رأينا أن ننقلها إلى العربية هكذا « ديمون » .

وكذلك كلمة Logos فهذه كلمة إغريقية ، لها معان مختلفة : إنها تعنى في فلسفة أفلاطون « الله » باعتباره أصل المُشُل ، وفي الإفلاطونية المحدثة ، يراد بها أحد مظاهر الألوهية ، ويراد بها في اللاهوت المسيحي ابن الله le Verbe ، أي الشخص الثاني من الثالوث ، ولهذا كان من الأفضل في رأينا ، أن نكتبها دائما هكذا : « لوغوس » .

ومن هذا الضرب أيضا كلمة Monade وهى فلسفة «ليبنز – Leibniz ومن هذا الضرب أيضا كلمة والذى تتكوّن منه كل الكائنات . ومن ثم يكون عسيرا وغير دَقيق، ترجمتها بكلمة واحدة ؛ ولهذا آثرنا أن نذكرها كلما وردت هكذا «موناد» فلعلها يكتب لها الوجود كذلك فى العربية ،

ويتصل بهذا أنه رؤى أن تكتب أسماء الكتب والمؤلفين حين ورودها في البحث أو الهوامش بلغاتها الأصلية ؛ ذلك بأنه مادامت هذه المراجع لم تنقل للعربية ، فمن الدقة أن نشير إليها بلغاتها الأصلية ، حتى يطلبها فيها من يريد ، فذلك خير من إعطاء القارئ ترجمات لأسمائها، قد لاتكون من الدقة بحيث ترشد إليها بلا لبس، أو ريب القارئ ترجمات الكتب والمؤلفين التى بلغت من الشهرة أن عرفت بالعربية ، دون أما أسماء الكتب والمؤلفين التى بلغت من الشهرة أن عرفت بالعربية ، دون

لبس ، فقد ذكرناها بالعربية ؛ وذلك مثل : أفلاطون ، أرسطو ، الجمهورية ، أو القوانين لأفلاطون .

د – والكتاب ، بعد هذا وذاك كله ، ملىء بالأعلام التى للقارئ الغربى الف بها، نظرا لثقافته وحضارته التى تنزع فى عرقها لليونانية واللاتينية ، وليس الأمر كذلك للقارئ الشرق ؛ فكان من الضرورى إذًا التعريف بما يكون التعريف به ضروريا من هذه الأعلام ؛ وهذا ماقمنا به فى نطاق ضيق ، وجعلنا مارأيناه من ذلك كحقا بالكتاب .

ليس من الغريب إذن أن يكون هذا العمل الذى نقدمه اليوم للقراء بالعربية قد استغرق منا ، ترجمة ومراجعة وتحقيقات، قرابة عامين ، وقفنا عليه فيهما كل مانملك من وقت وجهد .

ونسأل الله أن تكون الإفادة منه كفاء مالقينا فيه من عناء، وأنفقنا من جهد، فذلك حسينا ، والله المستعان والموفق للخير ؟

· محمد بوسف موسی

الروضة (يولية ١٩٧٢م

لقد كتب الكثير عن فيلون ، ومع هذا فلا يزال جانب كبير من مذهبه في حاجة إلى الإيضاح والتبيان . وكان لمولفات فيلون نفسه حظ فريد منذ بدء تاريخها ؛ فقد خلدت ، بينها الكثير من مولفات غيره من الفلاسفة ذهب مع الزمن ، وكان ذلك يفضل دعاة النصرانية الذين أفادوا منها . ونجد ، فوق هذا ، دليلا واضحا على مكانة فيلون في القرون الأولى المسيحية ، وعلى تذوق أهل ذلك العصر له ، في القطع فيلون في القرون الأولى المسيحية ، وعلى تذوق أهل ذلك العصر له ، في القطع العديدة التي لاتزال توجد من كتاباته في St، Ambroise ، وفي درجة التقليد ثم في تأثر القديس امبرواز St، Ambroise الشديد بفيلون إلى درجة التقليد والاتباع ، وأخيرا في الأسطورة التي أذاعها أوزيب Eusèbe والتي تجعل من فيلون واحدا من المسيحيين . .

على أنه ، لم يقدر أن يكون لآراء فيلون وطريقته فى البحث ، عرق راسخ فى اليهودية ، لم يقدر أن يكون لآراء فيلون وطريقته فى اليهودية الإسكندرانية مجهولة ، تقريبا بعد عصره ، وفى فلسطين ، ثم فى بابل من بعد ، كان الشرح الفلسطينى للتوراة يدور فى حلقة من الأفكار ، مختلفة تماما عما نعرفه من أفكار فيلون .

وهذا هو السرّ، فى أن فيلون قد شغل فى أول الأمر اللاهوتيين والمؤرّخين، الذين يبحثون عن أصول المسيحية . وليس على المرء إلا أن يضم العلاقة التى لايمكن إنكارها، بين نظرية فيلون فى « اللوغوس » ونظرية الإنجيل الرابع . ليرى الدلالة التاريخية للمذهب الفيلونى، فى صلته بالتصور الأساسى للمسيحية، حسب فهم يوحنا، نعنى بذلك تصور : المسيح — الكلمة .

وإن البحوث حول فيلون، تشعر بهذا التقريب؛ ذلك بأنه طوال القرن الثامن عشر، ونصف التاسع عشر، كان الباحث يتساءل ، عما إذا كان فيلون مسيحيا ، وإلى أى حد كان مسيحيا . وبرغم ماسبق من در اسات، وأعمال لها خطرها وقيمتها العالية

حول هذه المسألة ، نرى النقد الجدى يتذبذب بين تأكيد Kirschbaum ، الذي لاسند له ، بأن بين فيلون والمسيحية رباطا وثيقا ، يجعل من أعمال فيلون انتحالا لأعمال المسيحيين ؛ وبين نظرية « اللوغوس » لأعمال المسيحيين ؛ وبين نظرية وحنا .

وفى غرة هذه المقارنات البارعة ، يغيب عن النظر ، ما هو أساسى فى الموضوع ، نعنى بهذا ، ضرورة تفسير أصل المذهب الفيلونى ، بالوسط العلمى الذى نما فيه . وفى هذه الناحية ، نلاحظ أن النصف الثانى من القرن التاسع عشر يتميز ، فيا يتصل بالدراسات الفيلونية ، ببحث قيم حقا لهذا الوسط . فنى فرنسا نجد مؤلفات ؛ بالدراسات الفيلونية ، ببحث قيم حقا لهذا الوسط . فنى فرنسا نجد مؤلفات ؛ الادراسات العديدة المفصلة ، لبقايا الأدب اليهودى الإسكندرى ، هذه الدراسات التى تهدف إلى وضع فيلون موضعه الأدب اليهودى الإسكندرى ، هذه الدراسات التى تهدف إلى وضع فيلون موضعه وفلسطين (Frankel, Ritter, Siegfried) ؛ ومن ناحية أخرى ، نرى الطابع وفلسطين (Frankel, Ritter, Siegfried) ؛ ومن ناحية أخرى ، نرى الطابع

على أن فيلون يبدو دائما كما لوكان بمعزل عن العالم اليهودى الإسكندرى ؛ سواء ، كان مرجع ذلك إلى قحط مصادرنا وشحها ، أم إلى سبب آخر ، أيّا كان . ومن المستحيل أن نستعيد بناء مدرسة يهودية إسكندرانية ، على أن تجعنا موافات فيلون تجعلنا نتعرّف إلى أعمالها ومراميها وغاياتها . وإن فلسفة تاريخ حكمة «سليان » أو حكمة سبيلاً Sibylle ، ومذهب التوفيق ، أو التقريب « الإقيمرسيي – أو حكمة سبيلاً الذي يقول به كلّ من Eupolème, Artapan من ناحية أخرى ليلقيان لنا ضوءا كافيا ، يرينا اتجاهات عقلية ، معاوضة تماما لاتجاه فيلون . ذلك ، أنه يجب أن يلاحظ أيضا ، كما بينه Friedländer ، أن في يهود الشتات فرقا عنتافة ، لكل منها تفكيرها وآراؤها ، ومذهب فيلون لا يمثل إلا فرقة قليلة محدودة . بيد أنه ، ربما كان لزاما علينا ، لكي نفهم فيلون فهما أصح وأدق ، أن نمد البصر ، فنتجاوز بهذه النظرات الجالية اليهودية . نعم ، قد ذهب الناس منذ عهد طويل ، إلى أن فندرك المنيلوني ، نشأ من امتزاج العقلية اليهودية بالعقلية الهاتينية ، ولكن يجب أن ندرك المنها من امتزاج العقلية اليهودية بالعقلية الهاتية الهاتينة ولكن يجب أن ندرك

هذا تماما، وأن نفهمه على حقيقته . إنه لايوجد في امتزاج هاتين العقليتين و اتحادهما شيء مصنوع أو متعمل ؛ ففيلون ، الذي تلقى تربية إغريقية ، والذي كتب رسائل فلسفية ، دون أن يلجأ إلى الشربعة اليهودية مثل le de incorruptibilitate, de Providentia ، لايبدو أنه كان يرى بحال من الأحوال أدنى تعارض بين العبقرية الهلينية وبين الموسوية ، فلايوجد عنده أصلا مايدل على الحاجة إلى التوفيق بينهما ، وإذاً فلا مزج بين تصورات وآراء وأفكار متعارضة .

وبعد هذا ، لنا أن نتساءل : أين توجد فلسفة خاصة باليهودية ؟ ومحاولة الإجابة عن هذا التساؤل، يمكن أن أن التسلم أكثر، في معالجة بعض فكرات دينية . كفكرة « اللوغوس » وفكرة الحكمة ، منها في الفلسفة نفسها ، وهذا ما نرى أن يلون يقبله تماما . فان الأفكار التي من هذا النوع ، لها على الأقل من بعض النواحي أصل هيليني ، وإن كان نالها في الإسكندرية من التأثر ماجدد معانيها ومدلولاتها . وإذا، فبسبب هذا الأصل المشترك ، نرى الفلسفة الفيلونية تسير لتتصل بالفلسفة الهيلينية ؛ وإذا، فالامتزاج بالتفكير الفلسفي الواضح ، أقل منه بالنواحي المظلمة من الدين الشعبي العام . وسنحاول أن نبين ، بتحليل الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون ، أن مؤلفات اليهود ي الإسكندري تكشف لنا عن تحوّل عميق في التفكير الإغريق ، وأن هذا التحوّل تم و في الجانب الأكبر أمنه — بعيدا عن اليهودية .

ومن المعروف أن النشاط العقلى لفيلون، قد از دهر وعمل عمله في الأربعين سنة الأولى، من القرن الأول المسيحى؛ فانه بعد موت الامبراطور «كاليجولا — Caligula — الأولى، من القرن الأول المسيحى؛ فانه بعد موت الامبراطور «كاليجولا — Ambassade à Caïus وهو المسمى الحام عنا الحلام عن حياة فيلون ، وإن كان لا يسعنا إغفال الإشارة إلى واسنا هنا بمعرض الكلام عن حياة فيلون ، وإن كان لا يسعنا إغفال الإشارة إلى حدث معروف تماما ، هو أنه ب وقد جاوز الستين من عمره — اختاره إخوانه في الدين سفيرا عنهم إلى روما ؛ ليحمل إلى هذا الامبراطور تظلمهم من الحاكم في الدين سفيرا عنهم إلى روما ؛ ليحمل إلى هذا الامبراطور تظلمهم من الحاكم فلاكوس Flaccus ».

هذا ، ومن الضرورى، في هذا المدخل، أن نذكر أن الدراسات القيمة التي قام

بهاكل من: Massebieau و Cohn أنارت ناحية فى الدرجة الأولى من الأهمية. ونعنى بها ترتيب موالفات فيلون زمنيا ، ولهذا تعتبر مقدمة لدراسة مذهبه. ولأن هذين الباحثين التزما القسمة الثلاثية لكتابات فيلون إلى :

- (1) de incorrup.mundi : عطفة عضة كتابات فلسفية محضة :
- (2) quod omnis probus liber
- (3) de providentia
- (4) de animalibus
- 1) Vie de Moïse. (الأسفار الخمسة) التوراة (الأسفار الحمسة)
- " كتابات في التبشير والرد على المحالفين Apologie des Juifs (2)
- « كتاب الفروض » Υποθετικά

وهذان الأخيران لم يصلنا منهما إلا قطع متفرّقة .

نقول ، لأن هذين الباحثين التزما هذا التقسيم الثلاثى لمؤلفات فيلون ، نراهما وصلا إلى أن حدّدا بدقة المؤلفات التي تدخل في المجموعة الثانية من هذا التقسيم ، وهي المؤلفات الأكثر أهمية . ومن هذه المؤلفات :

Le commentaire allégorique — 1 وهولا يبدأ برسالة Les allégories على جميع بل بالكتاب الأول من الحجازيات Les allégories ، ويحتوي على جميع الرسائل التي نشرت في الحزء الأول من طبعة بهم Mangey ص ٤٣ — ١٩٩ (هذا الترقيم للصفحات قد اتبع بعينه في الطبعات التي جاءت بعد) . وقد سبق هذا الكتاب بكتاب مفقود L'Hexamíron ، وموضوعه « خلق العالم في ستة أيام » ؛ وهو يجاري ترتيب سفر التكوين ، مع بعض ثغرات ترجع بلا ريب إلى فقد في النص الأصلى .

de opificio مو يبدأ بخلق العالم l'Exposition de la Loi - ۲ و يحتوى على الرسالة عن إبراهيم sur Abraham (ولا يتضمن «حياة موسى » التي أضيفت في الطبقات مقحمة بين رسالتي : «في يوسف» و «في الوصايك

de Josepho (1)

العشر ») ا ، كما يشمل الرسائل التي توجد في طبعة Mangey ج ١ ص ١ – ٢٤ و ج ٢ ص ١ – ٧٩ إلى النهاية .

وقد حاولنا فى مجلة تاريخ الأديان ، معتمدين على ملاحظات مسيو الاحتيان المحتلفة الاحتيان على الملاحظات مسيو الاحتيان المحتين ال

أما بيان تحقيق صحة نسبة هذه الموالفات إلى فيلون ، فهو أمر معقد، فيما يختص فقط ببعضها ، ولكنه ليس كذلك، فيما يختص بالأساسي منها . حقيقة ، إنه لم يتجه الطعن إلا إلى هذة الرسائل الفلسفية :

- ا عدم الفساد l' incorruptibilité ۱
- La Liberté du Sage ۲ حرية الحكيم
 - la Providence ۳
 - الحياة التأملية la vie contemplative ٤

بيد أنه لامجال في هذا المدخل لأن نضع مسائل حول صحة نسبة هذه الموَّلفات، وبخاصة أنه سيكون من الأنسب أن نعرض لها أثناء البحث ٢.

de Decalogo (1)

۱ - هنا نجد الفرصة سانحة لشكر أسرة الأستاد Massebieau على أن وضعت بين أيدينا ما كان
 الأستاذ قد كتب من مقالات و ملاحظات حول فيلون لم يقدر له بكل أسف نشرها قبل و فاته .

۲ - ت سنشير إلى الفقرات فيا يختص بالرسائل التي ظهرت في طبعة كون ـ و ندلاند Cohn - Wendland .
 وفيما يختص بالرسائل الأخرى ، سنشير إلى الفصل والصفحة من طبعة Mangey (أى طبعة Holtze فيما يختص « بالمسائل ») التي ذكرت ثانية في طبعة Aucher

المخطوطات والطمعات

Fabricius, Bibliotheca gr., IV ($V\xi \Psi - V\xi T$) - 1

Mai, Nova Bibliotheca patrum, VI, 6, P. 67 - Y

Tischendorf, Philonea inedita (P. VII, XX) - T

Pitra, Analecta sacra II, ٣١٤ - ٤

وقد أخذت هذه المخطوطات جميعا عن نموذج عام مشترك (Cohn, n. XXX VIII) يرجع إلى أصل قديم من مكتبة «بامفيل — Pamphile ، أسقف قيصرية المتوفى عام ٣٠٧م ، ولا توجد رسالة : de Posteritate Caini من رسائل فيلون ، إلا في مخطوط واحد (Cod. Vaticanus groecus, 381 U)

de Sacrificiis Abeli et Caini, quis rerun divinarum heres : والرسالتان (Mém. publiés في بردية من القرن السادس منشورة في ۱۸۸۹ وجدتا أيضا في عام ۱۸۸۹ في بردية من القرن السادس منشورة في ۱۸۸۹ par les membres de la miss. archéo. française an Caire, t. IX, 2 e fasc. Paris, 1893)

ويرى n. XL II) Cohn أنهما ترجعان إلى نفس مصدر مخطوطات قيصرية ويجب أن يضاف إلى ذلك بعض القطع التي كشفت في برديات Oxyrinchus ، وعجب أن يضاف إلى ذلك بعض القطع التي كشفت في برديات The Oxyrinchus papyri London 1912 ، وطبعت في : 1801 هي عن العدالة الإلهية) .

وقد كان كشفا عظيم الأهمية وجود ترجمة أرمينية لمؤلفات فيلون المفقودة في اليونانية ، والتي تعرف منها قطع صغيرة من Procope فحسب أما المخطوطات التي كشفت سنة ١٧٩١ في مدينة Lemberg ، فقد ترجمها Aucher لي اللاتينية (جزءان ١٨٢٦ – ١٨٢٦) . وقد استخدم Conybeare ترجمة أرمينية لإكمال نقص في طبعته لرسالة : la Vie contemplative الموجودة بالإغريقية (ch. IV, II 483 M.)

والطبعات الثلاث الهامة قبل طبعه Wendland et Cohn هي :

۱ _ طبعة Turnèbe عام ۲۰۰۲

۲ - طبعة Hæschel عام ١٦١٣ ، ثم الطبعة الثانية عام ١٦٤٠

۳ ـ طبعة Th. Mangey ، لندن عام ۱۷٤۲ فی جزءین

ويجب أن نضيف إلى هذا ، الرسالتين اللتين نشرهما Ang. Maio بميلانو سنة طو festo Cophini , de Colendis parentibus ثم الترجمة اللاتينية للمخطوطات الأرمينية التي قام بها Aucher ، وهي في جزءين ؛ وقد اللاتينية للمخطوطات الأرمينية التي قام بها Aucher ، وهي في جزءين ؛ وقد اشتمل الجزء الأول على : 1826 (Quœstiones in Genesin; Quœstiones in Exodum; واشتمل الثاني على : Quœstiones in Genesin; Quœstiones in Exodum; واشتمل الثاني على : 34 (4)

وكل هذه المؤلفات توجد مجموعة – وصفحاتها مرقمة طبقا لمانجى – Mangey بالنسبة للمؤلفات الأخرى بالنسبة للمؤلفات اليونانية، وطبقا لأوشير Aucher وميه Mai بالنسبة للمؤلفات الأخرى في الطبعة الكاملة الوحيدة إلى الآن (Leipzig, Holtze, 8 vol. 1893,1898,1901) وطبعة «كون» أ وعنوانها , Philonis Alexandrini, opera quœ supersunt, يوجد منها حتى الآن أربعة أجزاء !

۱ – الجزء الأول (Cohn) برلين سنة ۱۸۹٦

۲ – الجزء الثانى (Wendland) سنة ۱۸۹۷

۳ – الجزء الثالث (Wendland) سنة ۱۸۹۸

٤ – الجزء الرابع (Cohn) سنة ١٩٠٢

وهذه الطبعة تعد ممتازة ، من وجهة النظر الناقدة ، إلى جانب الطبعات السابقة ، الطبعات السابقة ، الطبعة تعد ممتازة ، من وجهة النظر الناقدة ، إلى جانب الطبعات السابقة ، الاحتى الآن القسم الأهم من مؤلفات فيلون :Exposition de la Loi) ، وابتداء (t. II et III) ، وابتداء انظر عن هذه الطبعة مناقشة le Philologus ، سنة ١٩٩٠ ، ص ٢٥٦ ، والسنوات التالمة .

١ – كانت لاتزال في دور النشر حين كتب المؤلف (بريمييه) هذا الكتاب .

و اننتقل إلى طبعات الرسائل المتفرقة ، ضاربين صفحا عن الطبعات القديمة السابقة على طبعة Mangey ، لنخلص إلى أحدث الأعمال وأهمها حقا :

Neu entdeckte Fragmente Philos فيلون على قطعة هامة من : وهي تحتوى على قطعة هامة من : وقد نشرها P. Wendland ، برلين ۱۸۹۱ . وهي تحتوى على قطعة هامة من

le de Animalibus sacrificiis idoneis — \

sur l'Ivresse الجزء الثاني المفقود من رسالة

Procope et Théodoret مأخوذة عن les Questions كما تحتوى على قطع من les Questions البيزنطية (Siméon Logothéte, البيزنطية خرى أخذت عن الحوليات ٢ البيزنطية لخرى أخذت عن الحوليات ٢ البيزنطية Léon le Grammairien, Julios Polydeukes)

ونشرها برشتر ۳ فى الجزء التاسع من وثائق تاريخ الفلسفة Arch. Gesch. d. philos نسنة ۱۸۹۳ ص ۱۹۵۵ وهى مطابقة لمعض الفقرات من ۱۸۹۹ ص ۱۸۹۹ م

وفى عام ١٥٣٨ نشرت فى بال Bâle ترجمة لاتينية ، لايعرف من قام بها الجزء من المعرف من قام بها طورة على المعرف من المعرف من المعرف من المعرف من المعرف ا

وقد أعيد نشر le de opificio mundi الذى كان قام به كون Cohn ر براتسلافيا سنة ١٨٨٩) ، في الطبعة الكاملة .

وقد نشر Cumont (برلين ۱۸۹۱) رسالة le de œternitate mundi نشرا علميا دقيقا، جعل شرح هذا الكتاب سهل التناول، مع اشتماله على الترتيب الصحيح

Herriot, Philon, le Juif : ويوجد الثبت الحاص بها في المجاه المج

٤ - هذه الترجمة التي بلغت الحد الأقصى أحيانا فى الإيجاز والغموض ، فيها ملاحظات نقدية من لمترجم ؛ إنه يربط بفيلون فكرة أشياع الأسقف Apollinaire (فقرة ١٢٥) ، وهذا مايضع الترجمة نحو نهاية القرن الرابع روالمترجم لم يكن على كل حال ماثلا ، أو عطوفا بالنسبة لفيلون (انظر خاصة الفقرة الثانية من الحزء الذي لم تختفظ به الترجمة الأرمينية بعد الفقرة ١٩٥، أوشير Aucher (ص ٣٩٦) : إنه يجد تناقضا في تأويله للبئر أو الحب ؛ وإنه لا يعتبر فيلون مسيحيا ، ولكن يهوديا (هذا مايدل على أن أسطورة أو زيب لم تقبل من الناس عامة) حرف النص باتباعه عرف اليهود . راجع الفقرة الرابعة نهاية ، والعاشرة حيث يوجد ملاحظات أخرى .

لفصوله ، بعد أن كان معقدا مضطربا في المخطوط الأصلي .

Philo about Contemplative (أكسفور د ١٨٩٥) كتاب Conybeare ونشر الطبعة العلمية الوحيدة لهذا الكتاب .

وفى المجموعة التي نشرها Philonea inedita) Tischendorf) ، ليبزج عام ١٨٦٨: توجد الطبعة العلمية الأولى لرسالة : le de Post Caini

و يوجد بعد هذا ترجمة « إميل بر يهييه » (باريس ١٩٠٩) لكتاب Commentaire ويوجد بعد هذا ترجمة « إميل بر يهييه »

ولننظر الآن فى القطع أو الأجزاء المتفرقة ، وهذة لها فائدتها ، سواء من حيث كشفها الغطاء عن بعض الموالفات المفقودة (مثل ال « Υποθετικά » كتاب الفروض) ، أم من حيث نحقيق نسبة مخطوطة أوشير Aucher . وقد استخرجت هذه القطع من آثار كتاب كنسيين مثل أوزيب Eusèbe ، وكذلك من جميع موالني السلاسل les Chaînes و المختار ات الشعرية ، مثل : , مثل الأساس وأفاد منه كل من :

- ۱ مانجي Mangey في آخر طبعته .
- Tischendorf ۲ فيرز ج ۱۸۶۸ ۱۸۰۰
- Tagments of Philo Judœus ف Harris ، كامبريدج ، المستة ۱۸۸۹ ، حيث عنى عناية خاصة بالقطع الإغريقية مع ترجمة أوشير Aucher سنة ۱۸۸۹ ، حيث عنى عناية خاصة بالقطع الإغريقية مع ترجمة أوشير (Analecta sacra ف Tischendorf و Pitra) كما أعاد نشر القطع التي سبق أن نشرها Tischendorf و Bellier وعنوانها هذا ، ولا تزال تنقصنا ترجمة فرنسية لمؤلفات فيلون . أما ترجمة عنوانها

۱ – راجع تصحیحات فولوردا ـ Holwerda

Verslag en mededeel، der Koningl. Acad. Amsterdam 1873 et 1884 ص ۱۹ وما بعدها .

٧ - لقد تحققنا فى الفقرات التى لم تحقق من des Questions أن الفقرة الثانية تطابق. Qu. in gen
 ١٧٩ ، ٢٨٢ ، ٣٨٢ ، والفقرة الرابعة تطابق. Qu. in gen ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ، والفقرة الأولى من الممود الثانى ص ٧٠ تطابق. Qu. in gen

(Oeuvres de Philon le Juif, contenant l'interprétation de plusieurs divins et sacrés mystères, Paris, 1588; 2e éd. 1612; 3e éd. 1619); l'Oraison de la vraye noblesse (trad. Daniel d'Auge, 1855); le livre de Philon de la vie contemplative (trad. Montfaucon, Paris 1709

فهي ترجمات لم تعد كافية هذه الأيام.

ومع هذا ، يجب أن نضيف إلى ذلك ترجمة رسالة Delaunay, Philon d'Alexandrie . ترجمة (ترجمة المالية المالية المالية الثانية سنة ١٨٦٠). كما توجد زيادة على هذا ترجمة باريس سنة ١٨٦٧ ؛ والطبعة الثانية سنة ١٨٧٠). كما توجد زيادة على هذا ترجمة إنجليزية من عمل Yonge (Philo J. Works, 4 vol. 1854-1855) Yonge في حزءين . ألمانية : ١٨٨٠ في حزءين .

الكتاب الأول اليهودية

لفصب الأول

الشعب الهودي

موجز : مستقبل الشعب اليهودى ، كيف وصف في l'Exposition de la Loi ؛ فكرة ملك – مسيح ، صلّما بفكرة الملك – الحكيم عند الرواقيين ؛ في le'Commentaire allégorique لانجد أثرا مطلقا للأفكار الحاصة بالدار الأخرى .

فيلون كان فى نفسه يهوديا حار الإيمان ، محافظا فى تقوى ، على كل الشعائر والتقاليد الدينية لشعبه ، وكان نشاطه الفلسنى، وقفا كله تقريبا، على شرح الشريعة الموسوية . ونحن ، ولو لم نلاحظ فى تآليفه إلا الناحية الشكلية ، نرى أنها تتخذ موضعها الحرى بها، فى الأدب العظيم التفسيرى، الذى جاء فى المدارس الربانية، على أثر نهاية الفترة التى نشأت فيها الديانة اليهودية .

ومع هذا ، فليس الباحث فى حاجة إلى كثير من القراءة لما كتب فيلون ، ليلاحظ أن أفكاره الفلسفية والدينية، لايربطها بالشريعة إلارباط غير وثيق من المجاز . ومن ثم ، كان لهذه الأفكار قيمة عالمية فى نفسها ، حتى لتجاوز الجنسية اليهودية .

ونظن أن هذا التعارض بين الشكل والحقيقة في مؤلفات فيلون ، لم يدركه الفيلسوف في أي وقت من الأوقات . إذن ، أمامنا مشكلة يجب أن تسبق كل المشاكل الأخرى ، وهي معرفة ما كان في الواقع ونفس الأمر هذا المذهب اليهودي الفيلوني ، وكيف يمكن ، دون تناقض ظاهر ، أن ينمو في هذا المذهب دين عالمي . حقيقة ، علينا أن نعرف ماذا كان يرى فيلون في الشعب اليهودي ، باعتباره أمة ؟ ماذا كان رأيه في الشريعة اليهودية ، كقانون وضعى ؟ وأخيرا ، أية رابطة كان يراها بين فلسفته وهذه الشريعة ؟

ونريد في هذا الفصل ، أن نبحث مكان الفكرة القومية اليهودية بين سائر أفكاره الأخرى . وهنا يجب أن نلاحظ أن كتابات موسى تشمل ، حقا ، قبل كل شيء ، شريعة ، لافلسفة . وهذه الحالة جرّت إلى أن يكون لفيلون مجموعة من النظرات والآراء السياسية ، والعملية ، والنظرية ، التي سنأخذ في استخلاصها مما ترك لنا من كتابات .

ونعلم أنه فى ذلك العصر ، كان هناك يهود يحلمون أو يرجون لشعبهم مستقبلا عالميا ، كله سلام وسعادة . وهذا الذى كان يحلم به أولئك اليهود نعرفه من الكتاب الثالث من القصائد السيبيلية .

وإذا نظرنا إلى الأفكار العامة التي يقوم عليها مذهب فيلون ، نجد أن الفيلسوف كان فى وضع عسر ، بسبب آرائه الخاصة بالدار الأخرى ؛ حقا إن كل الهناء أو السعادة المادية التي يضعها اليهود ، مثلهم فى هذا مثل مو لني العقوى والمعرفة الحقة لله . التقدم ١ ، ليست شيئا ما ، فى رأى فيلون ، إذا قورنت بالتقوى والمعرفة الحقة لله . هذه السعادة لا تتعلق إلا بالجسم والأشياء الظاهرية أو الخارجة ، بينها خيرات النفس أو الروح هى الخيرات الحقيقية .

ولكن حينئذ ، على حسب مايرى فيلون ، يكون على التقدم الحارجى والتاريخى للشعب أن يترك مكانه للتقدم الداخلى والمعنوى أو الأدبى . وهذا النوع من التقدم لا يمكن أن يتصور ، كتقدم لشعب بأسره ، ولكن فقط كتقدم لشخص أو أشخاص ، وبهذا لا تكون هناك أية قيمة للثواب المادى الذى وعد الله به بها شعبه المختار .

وفيلون يعود مرّتين إلى الكلام عن مستقبل الجنس اليهودى ؛ فني النصّ الأول من هذين النصين (آخر الفصل ١٤ من العسدية ؛ بما أنه هو الذي يعمل اليهودي يجب أن ينعم بكل الخيرات الخارجية والجسدية ؛ بما أنه هو الذي يعمل بشريعة الله على أحسن مايكون العمل ، وفي تعداد هذه الخيرات ، نجد الحرب التي سيضع نهاية لها أحد ملوكهم حسب ماجاء في بعض التنبوات . أما النص الثاني ، وهو (الفصل ٨ ، ٩ من ، ٩ من ، de exsecrat) ، فقد خصصه لتفسير الآلام التي

Sibylles III, 744-792 - ۱ ويذهب Schürer إلى أنه سابق لعهد فيلون

عاناها ويعانيها اليهود بأنها تحذير من الله ، هذه الآلام التي يجب أن تسبق ندمهم النهائي ثم اجتماعهم أخيرا في أرض واحدة .

لكن أمثال هذه الآمال لاتجد لها فى نفس فيلون معنى عميقا تماما . بل إننا نعتقد أننا نحدع أنفسنا ، حين نربط هذه الأوصاف ، للخيرات التى وعد بها اليهود ، بآراء فيلون عن الدار الآخرة وما فيها من نعيم ، هذه الآراء التى أخذت قيمة جد كبيرة في رأى المؤلف اليهودى للكتاب الثالث من القصائد السيبيلية . وإنه من اليسير ، حقا ، أن نجد فى سفر التثنية أساس أفكاره وتتمتها . والنص الأول شرح للخمس عشرة آية الأولى من الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التثنية . والثانى شرح للعشر آيات الأولى ، من الإصحاح الثلاثين . وفيلون حين يصور هذه الآراء ، لايقوم إلا بمجرد عمل من أعمال تفسير الشريعة ، دون أن يكون من الضرورى أن يرى فيه أى رأى شخصي حقاً له .

وإذا كان هناك تفاصيل أخرى، غير التفاصيل التى نعرضها من سفر التثنية ، فانه [أى فيلون] يكون قد أخذها من مواضع أخرى مقدسة أيضا . وهكذا ، نجده بدأ الفصل الرابع عشر من de praemiis ، حيث الحديث يدور على الخير القريب من قلب الإنسان ، مأخوذا من فقرة قريبة من سفر التثنية (الإصحاح الثلاثين : ١١ ، قلب الإنسان ، مأخوذا من فقرة قريبة من سفر التثنية (الإصحاح الثلاثين : ١١ ، الا ، ١٣) . وسفر النبيّ يوشع أفاد منه كذلك في الفقرات الخاصة بتأنيس الحيوانات المتوحشة ، وفي صورة أمير السلام ا

ولعل الجانب الشخصى لفيلون فى هذه الشروح ، هو أنه تجنب ما حددته النبوّات بأكثر مما يلزم الدقة. ومن أجل ما نجد فى الفقرات التى تناولها شرحها بالشرح والتفسير ، فكرة أمة مصطفاة من الله ، وتسير بهديه وقيادته لقتال اليهود (التثنية ، الإصحاح ٢٨ عدد ٤٩ ، ٥٠) والانتقام منهم انتقاما ذريعا . لكن فيلون يمر بهذه الفكرة ويتركها فى نحموض ، بينها كانت تعتبر جزءا صحيحا من التصورات أو الإدراكات السيبلية ٢.

الفسه ، de Praem. الفسه ، de Praem. الفسه ، De Praem. - ۱

Sib - ۲ ص ۶۸۹ - ۷۷ ؛ يأجوج و مأجوج .

وهذه الأمة العدوّ لليهود ، ليست فى رأى فيلون إلا رمزا لكل مانزل باليهود من اضطهادات ١ . وهكذا يتجنب ، عامدا على مايلوح ، كل تمثيل يرجع إلى الرومى والأحلام .

وقد يمكن أن يعترض علينا بصورة أمر السلام، في الفصل السادس عشر من De Prœmiis هذا المسيح الذي يضع حدًّا للحرب، والذي رسمت صورته بدقة وتفصيل تذكرنا بـ العدم الله الله الله الله الله الله الله الفقرة المتعلقة به .

إن طابع هذا الفصل السادس عشر، من تلك الرسالة في التبشير أقوى من سائر كتابات فيلون الأخرى ، وإننا نرى فيه ،أن السلام كان يجب أن يسود « في بلد الأتقياء ؛ إما لأن الناس يخجلون من أن يكونوا أقل حبا للسلام من الحيوانات ، وإما، لأن الأعداء سيرون إلى أى مدى يجعل العهد مع الله العادل ، الأتقياء لايغلبون عال . ولو أن الأشقياء الأشرار ، اندفعوا لقتال الأتقياء مدفوعين بشعار غير مفهوم ، فانهم يغلبون بقوة أقوى منهم ، ويفرون في هزيمة نكراء ، ويلاحقهم الخوف دائما . ذلك ، بأنه سيجيء يوما ما ، كما تقول النبوءة ٣ ، رجل قوى ومحارب ذو شكيمة ، يستولى على شعوب عديدة وكبيرة ، وسيمده الله بالعون ، الذي يمد به أولياءه : جرأة الروح ، وقوة الحسم . وسيكون له النصر بلا ريب ، دون أن يريق نقطة من جرأة الروح ، وقوة الحسم . وسيكون له النصر بلا ريب ، دون أن يريق نقطة من الدم ، بل سيحكم دون مقاومة ، في سبيل الصالح العام للرعايا ، هؤلاء الرعايا الذين سيجيئون لديه ، يقودهم الحب أو الخجل أو الخشية . ولا عجب ؛ فسيرته الجادة توحى بالخوف والخشية ، وطيبته وعطفه ، يوحى بالخوف والخشية ، وطيبته وعطفه ، يوحى بالخوف والخشية ، وطيبته وعطفه ،

إذاً ، أكان عند فيلون فكرة مسيح ؛ محارب وملك ، كان مقدرا أن يسود

١ – انظر فى آخر ص ٤٣٦ الإشارة إلى مضطهدين ، هم معاصرون لفيلون بدون أدنى شك ،
 كانوا يلزمون اليهود بالحضور فى الأعياد الرسمية .

de Praem. ، ٦٥٣ ص ٢٥٠ - ك ٣ ص ٢٥٠

[.] ۱۷، ۲۶ Deutéron. ، Balaam بنومة بلمام – ۳

ل ينطق فيلون باسمه غير أن له حميع ملامح مسيح العرافة (Sibylle) (انظر خاصة الكتاب =

وهكذا ، فى الفقرة الكبيرة الخاصة بمملكة موسى ، نرى أن موسى كان ملكا بفضل طيبته ورعايته للجميع ٢ ، وبعد هذا بقليل ، قيل إن الملك يفرض على رعاياه فضائله الشخصية ، بسبب الرهبة والاحترام . هذا الملك لايسير فى رعيته بطريقة أخرى (وهنا يجب أن نشير إلى هذه المقارنة) غير الطريقة التى بها يسير الله بالنسبة للرجل صاحب الخلق ، أى بقواه المختلفة . إنه بطيبته يوحى الحب ، ولكنه يفرض بقدرته الرهبة والاحترام ، على هولاء الذين لايستطيعون أن يدركوا طيبته ٣ .

وهذه المقارنة ، التي أشرنا إليها ، تقودنا إلى فكرة نلقاها كثيرا لدى فيلون ، تعنى الطابع الإلهى للملكية الحقة ؛ إن الحكيم في رأيه ملك ، ولكن الناس لم يحتاروه لهذا المنصب، بل إن الله هو الذي اصطفاه ، وإن منصب الملك ليس إلا مكافأة

⁼ الثالث ص ٣٥٣ مهمة المسيح إيقاف الحرب). وفى تفسير متصل بنفس نص سف التثنية (de fortitut.) . وفى تفسير متصل بنفس نص ٣٨٣) نجد أن الشخص الذى يقود الحيوش ليس برجل ، بل هو الله نفسه (الله الذى يقود الحيوش بدون أن يرى) وهذا دليل على أن الفكرة (عند فيلون) يعوزها الثبات .

[·] نفس المكان ، V. M. - ۲

[.] AA 4 de fuga et inv. - Y

[.] Υ : Υ · γ · de somn · - :

أو ثوابا من الله لموسى ، جزاء فضيلته أ. « الحكيم ليس ملكا ، ولكنه أمير الأمراء، إنه إلهي وملك الملوك ، وإنه لم ينصب ملكا بواسطة الناس ، ولكن بواسطة الله ٢ ». ومن ثم ، نرى أن هذا التوسع في فكرة المسيح يتضمن إذن فكرتين : فكرة المسيح خالصالله ، وفكرة الحكيم الملك لدى الرواقيين .

واهتمام فيلون ، في نفس الأمر ، بمستقبل ما وعد الله اليهود من سعادة ، أكثر من اهتمامه بالشروط أو الظروف الأخلاقية لهذا المستقبل . بل إنه ليتحفظ أحيانا فيا يختص بالحقيقة المستقبلة لهذه السعادة ، كأنه يقول : « يجب ألا نيئس من حصول هذه السعادة " » . ومهما يكن ، فانه يرفض قبول السعادة المادية إذا لم يتحقق تحسين الروح . إنه يقول ، كما لوكان يرد على بعض الخصوم : « أليس من الغباء أن نظن أننا سننجو من الحيوانات (نعتقد أنه يريد الحيوانات التي ستفتر س الأشرار) ، بينا نضرى الحيوانات التي فينا على الشراسة والقسوة » ! .

ويجب أن نلاحظ أن هذه الأفكار الأخلاقية، التي يدخلها فيلون بوضوح بعد حين ، في وصف أحوال الدار الأخرى المادية جدا ، يكون عنها أحيانا تناقض عجيب . من هذا مانراه في الفصل السابع عشر من أن التقشف ، على نحو ما نعرف عن الكلبيين ، يعتبر وسيلة لنيل أكبر أنواع الغني من الله ! وهذا الاهتمام الأخلاق الشديد ينزع ، حقا كما نرى ، عن النهاية شيئا فشيئا ، كل قيمة لها .

وأخيرا، يحصل أن يختنى الاهتمام بمستقبل الشعب اليهودى، أمام الاهتمام بمستقبل الشريعة نفسها. فنى آخر la Vie de Moïse ، نرى فيلون يتكلم عن نبوات كانت من موسى ساعة وفاته. ومن هذا الموضع من هذا الكتاب، يظهر أن فيلون كان يومن بنبوة موسوية ، لم تكن تحققت بعد كل نتائجها أفنى هذا الموضع نجد

[.] V. M. - ۱ نفس المكان

۷. M. في ۲ ، de Abrah ، ١٣٨٤ ، ٤٧٦ ، و Qu. in Gen. - ٢ ، ٢٦١ ، أن الشخص الذي نذر قد ، هو ملك . .

e praem. – ۳ ف ۲۰ ؛ انظر de praem. – ۳

de Humanit ، انظر ۲۸۸،۲ ۷۰ M. - ٤ التي بعضها حصل و البعض الآخر سوف يحصل » . انظر ٢٨٨،٢ V. M. - ٤ ف

إشارة واضحة إلى توقع حوادث ، تنبأ بها موسى ، ولكن الكتاب كله يدل على أن الأمر يعود إلى الشريعة ، أكثر مما يعود إلى الشعب نفسه .

و Le Moïse عمل من أعمال الدفاع والتقريظ ، وجهه فيلون للوثنين ؛ ليبين لهم علو المشرع اليهودى وتشريعه على كل المشرعين والتشريعات الأخرى ، ومن ثم نجده يلح في هذا الكتاب على مستقبل الشريعة . والعظمة الكبرى لهذه الشريعة ، أنها ظلت ثابتة دون تبديل ، خلال ما أصاب الشعب اليهودى من صروف ، ورغم المجاعات والحروب والبغى والظلم ، كما أنه من الممكن ، أن نرجو ، أن تظل الشريعة هكذا ما بنى العالم ا . وهكذا ، نرى أن حظ الشريعة اليهودية يعتبر ، إلى حد ما ، مستقلا عن حظ الشعب اليهودى .

وهذا الأثر أو الإحساس الذي يحسه فيلون ، يجد قوّة بهذه الحجة : أن فتح العالم بالشريعة اليهودية ، حسب اللوحة التي رسمها فيلون نفسه ، لاينتظر أن يكون ، بل كان فعلا ؛ إنه لايوجد مدّنية لاتعظم الآن السبت، وصوم عيد استهلال القمر ٢.

والأمر الأساسى فى سيادة الشريعة اليهودية هو فى رأى فيلون ، ترجمتها للإغريقية المعروفة بالترجمة السبعينية ؛ وهذا عمل لم يأخذوا فيه لحاجة اليهود أنفسهم ، بل فقط ، لرغبة اليونان فى معرفة هذه الشريعة ، التى سمعوا من عجائبها الكثير ؛ وإذاً ، نحن إذاء أقوى عمل لجعل الشريعة عالمية حقا .

ومع هذا، فالاهتمام بنجاح الشعب نفسه يعود للظهور، حين يعرض لنا فى النتيجة النصر النهائى للشريعة، على أنه مرتبط بسعادة الشعب؛ إنه يقول: « الشرائع موضوع رغبات الجميع، الأفراد والحكام، ولو أن الشعب منذ زمن طويل ليس سعيدا؛ ولو أن الشعب كان يندفع نحو حالة أكثر سموًا، أيَّ نمو وانتشار كان يكون لهذه الشرائع! على أن كل فرد من أفراد الشعب، يتجه نحو شرف هذه الشرائع وحدها، إذا ماترك عاداته وما كان عليه آباؤه. ومن ناحية أخرى، فان هذه الشرائع، بسبب نجاح

١ - فى نظر فيلون لا فرق بين قانون الطبيعة وقانون مدينة العالم . وعلى ذلك تكتسب الفكرة الرواقية
 العالمية (cosmopolitisme) قيمة عملية وسياسية .

۲ - ۷. M. - ۲ ، ۲ ، ۲ ، ۲ ، ۲ ؛ انظر نفس المصدر ۱ ، ۲ . انتشر مجد الشرائع الى تركها في العالم فوصلت لجميع أطرافه .

الشعب ، وبما فيها نفسها من سناء ، ستكسف الشرائع الأخرى وتخفى أنوارها ، كما يكون من الشمس الطالعة بالنسبة للنجوم » (٢ ، ٦٣ – ٦٤) .

ولنلاحظ هنا صيغة الشرط: لوكان، وإذا، فمستقبل الشريعة أمر افتراض، ولا شيء غير هذا. وهذا الشرط، الذي لايفصح عنه، هو بلا ريب الندم الأخلاقي الذي نجده في آخر le de exsecrationibus. وربما كان من الحرف الإلحاح على الناحية القوية المحضة من مسألة المستقبل، في عمل من أعمال الدعاوة.

والآن نحن نمسك بسبب من الأسباب، التي جعلت فيلون يهجر وجهة نظر القومية الضيقة؛ ذلك، أنه لم يكن ممكنا بحال، أن نجعل من الشريعة اليهودية صورة من القانون الأزلى الخالد للعالم، هذا القانون الذي يجب أن يفرض على الناس جميعا، وفي الوقت نفسه أن نجعل نجاحها السياسي خاصا بشعب صغير. وفضلا عن هذا، فإن الجمهو، الواسع الذي توجه إليه فيلون بكتابه « موسى » لم يكن ليقبل رأيا أحمق كهذا. إذاً، ضرورة الدعاوة للشريعة كقانون عام، هي التي دفعت فيلون، إلى أن يخفف من كل ما كان يمكن أن يكون جارحا جدا، لمن عدا اليهود.

ومع هذا ، فهناك سبب آخر لذلك أكثر عمقا ؛ فقد لاحظنا أن انهصل الوحيد الذي أفاد عنه فيلون في كتابه « موسى ، هو الفصل ٣٣ الخاص بالنعم والبركات. وقد ترك تماما جانبا الفصلين ٢٨ ، ٣٠ ، اللذين لايصفان إلا خيرات وآلاما مادية . وحينما ترك هنا المستقبل الخارجي للشعب ، نراه يفكر فقط في كماله الأخلاقي ، الذي يأتي من بعد ، إنه يقول : « إن ماطلبه موسى ، بمناسبة هذه البركات والنعم ، كان خيرات حقة ؛ ولم يطلب أن تكون هذه الخيرات في هذه الحياة الدنيا فقط ، ولكن خاصة بعد أن تتحرر الروح من خيرات الجسد ١ » . وبدلا من وجهة نظر قومية ، لنجاح الشعب في الثروة والصحة ، نجد هنا — بشكل كامل تام — وجهة نظر صوفية وفردية ، النجاح الأدبي الأخلاقي ، الذي يجب أن يؤدي للحياة الخالدة الأبدية ؛ وهكذا نجد الخيرات الحسم .

وقد كان يوجد في l'Exposition نوع غرابة ، في التعارض بين الزهد الذي

[.] TAA (& (de Human. -)

ينبغى أن يدركه الحكيم ، وبين الخيرات الواسعة المستفيضة التي يقدمها له الله ، جزاء على عمله ، وثوابا له . وهذا ماجعل فيلون ، في عهد متأخر من نمو تفكيره ، يقرر أن يهجر تماما المستقبل المادى لشعبه ؛ المجد والغني ، وسائر الخيرات الدنيوية ، في سبيل المستقبل الأدبى والأخلاق ، ليس غير . وهذا الأثر يقويه تحليل بعض مواضع ، أو فقرات من كتابه le Commentaire allégorique فهذا الكتاب هو الأخير زمنا من كتابات فيلون ، وفيه نراه شديدا في عزم ، ضد المذاهب التي تعتمد على مستقبل من الهناء والرفاهية المادية .

ومن قبل ُ نرى المواضع ، التى أولها فيلون من الفصلين ٢٨ ، ٣٠ فى كتاب ُ « موسى » سالف الذكر ، صارت تؤدى معنى أدبيا ؛ مثلا المطر الكريم النافع فى سفر التثنية إصحاح ٢٨ ، ١٦ يصير المراد به ، الحير السماوى المضاد للخيرات الأرضية ٢ ؛ والفقرات ٦٥ ، ٦٦ من هذا الإصحاح نفسه ، لايراد بهما الآلام المادية ، ولكن عدم استقرار الشرير ٣ . وأخيرا ، نجد ماورد فى سفر التثنية ، إصحاح ٣٠ : ١١ ، من اجتاع اليهود يوما ما فى بلد واحد عند ما يثوبون ويتُنيبون ، يؤول بأنه توافق الفضائل واتحادها ، المقابل لتشتت الرذيلة وضياعها ٤ .

وقد يكون عسيرا ، لو حاولنا أن نجد في les Questions أو المستقبل اليهود التاريخي . وفي مقابل هذا نجد فيلون يشتد في مواضع عديدة ، ضد المذهب الذي يرى ، أن غايات الحياة تكون أيضا في تحقيق الخيرات الحارجية ، كالغني وأمجاد الحياة ، وفي خيرات الحسم كالصحة ، بقدر ما تكون في خيرات النفس وحدها ، أي في الفضيلة . هذا المذهب المشائي ، الذي يعرض تارة تحت اسم « يوسف » وتارة تحت اسم « قابيل » ، والذي وجد خصما له يهاجمه باسم المبدأ الرواقي ، الذي يقول بأن الفاضل هو وحده الرجل الطيب الخير — هذا المذهب يظهر

Massebieau et Bréhier, انظر Exposition de la Loi متأخر عن Moïse انظر — ۱ Chronol. des oeuvres de Philon (Revue de l'Histoire des Relig. (Janvier à Juin 1906).

^{. 107 (} Quod D. immut. - Y

۳ - ۱۹۷، de post. C. بانظر أيضا Q. in Gen ؛ ، ه ۲۱ وما يليها .

۱۹۷، Confus. Ling. - ٤ ، Qu. In Gen. وراجع أيضا

بأنه مذهب حزب يهودى، يرى ، معتمدا على وعود الله، أن غرض الحياة القومية هو التقدم العالمي ، كما هو أيضا القيام بما تفرضه الشريعة . وربما يجب أن نرى شيئا آخر ، غير رمز محض ، في صورة يوسف « السياسي » الذي يعطى لمصر الرغد المادى، بينما إخوته (الرواقيون) يحتقرون الخيرات الخارجية ١ .

وهكذا ، نرى أخيرا، أنه قد بقيت هذه الفكرة وحدها حية عند فيلون، من بين كل ما يتصل بأحوال الحياة الآخرة ، وهى مستقبل الشريعة التى ينبغى أن تكون عالمبة . وكل الباقى بعد هذا، نراه يفرض عليه كإطار لاقيمة له، أو يصير رمزا للتقدم الأدبى الداخلى .

١ - نظرا لنجاح الدعوة اليهودية في البلاد المختلفة ، اضطر فيلون أن يمنح للأجانب المرتدين المساواة ،
 في نشرهم للتشريع ، مع اليهود الأصلاء (٢١٩ ، ٣ ، ٧ ، ١) ومن المشهور أنه كان يقدر تقدير عظيم المهودين أو المهتدين ويطلب أن يحبهم اليهود كما يحبون أنفسهم .

de nobilit. وهو يجعل إبراهيم مثال المهتدين (de nobilit. تخر الفصل الحامس) وبدون أن يذهب إلى المدى الذى يشى في قصيدته على «القديسين» ، بدون أن يترك اليهود الأصل مهمة في المستقبل الحاص بالمسيح ، يقبل فيلون المهتدين. (في الحماعة اليهودية) انظر في هذا الصدد :

Bertholet, Die Stellung des Israel، u. der Jud. zu. Fremden ص ۲۰۸ – ۳۰۳ الذي يعرض للدعاية ، و

Friedländer, Das Judentum in der vorchristl. griech. Welt, ص ۲ ه – ۷ في موقف الفرق اليهو دية من المرتدين .

لفضل الثاني

الشريعة اليهودية

موجز : ١ - الشريعة اليهودية حسب فيلون ، الشريعة اليهودية باعتبارها قانونا طبيعيا . ٣ - نقد المشرعين ، فكر عامة ضد القانون المدنى مأخوذة عن المدرسة الكلبية ، الإفادة من جور جياس والقوانين لأفلاطون ، السياسة والوعظ الرواقى ؛ نقد القوانين لأفلاطون . ٣ - المشرع ، موسى وتوت ، موسى والملك المثالى الفيثاغوريين المحدثين ، علاقة ما بين صورة موسى وصورة المسيح والإمبراطور الرومانى . ٤ - المكتوبة ، قوانين الشريعة الموسوية وتأويلها . ٥ - الحكومة السياسية ، الأفكار العامة عن الحكومات ، الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية ، نظرية الامبراطورية والامبراطور ، الامبراطورية الرومانية والتسامح .

١ ـ الشريعة اليهودية حسب فيلون

فيلون يعارض شريعة موسى بالقوانين المدنية ،التى أساسها استبداد المشرع برأيه ، أو ، فى أحسن الأحوال ، خيال مدينة يتصوّرها ذلك المشرع نفسه . إن موسى يرى فى شريعته صورة القانون الأزلى الأبدى ،الذى به يسير العالم أ . وكتابه « عرض الشريعة » ليس إلا مجهودا طويلا ، لربط شريعة موسى الواقعية ، بهذا القانون الطبيعى . ومن الممكن ، بلا شك ، أن يكون موسى اتبع ، فى التفاصيل ، المفسرين اليهود الذين كانوا فى عصره وفى بيئته . ولكن ، مع هذا ، فان العمل الجرىء الذى أصل إغريق . فالفلسفة الرواقية ، حين اعتبرت أخذه على عاتقه ، نجده يرجع إلى أصل إغريق . فالفلسفة الرواقية ، حين اعتبرت

۱ – نفس الفكرة عند شيشرون . Scipion الذي يجعل ۱۱،۲ de Rep معارضا المشرعين الآخرين مثلما يفعل فيلون مع .وسي .

العالم كله بلدا واحدا يديره الله ، والإنسان مواطنا في هذا العالم كله ، نشرت فكرة تشريع أسمى من تشاريع البلاد المختلفة جميعا . هذا هو القانون الأخلاق الذي تصور في نفسه على مثال قانون مدنى أبدى ، والذي نجد في كتابات « مارك أوريل » تعبيرا عنه ، وهو في حالة نقاء كامل خالص، من كل عنصر سياسي . لكن فكرة قانون عام عالمي وواقعي في الوقت نفسه ، كانت غريبة عن بال الامبراطور العظيم . وهكذا نرى الفلسفة الرواقية ، تسير هنا في أعلى درجة من النمو والانتشار الأخلاق .

ومن ناحية أخرى ، نراه فى زمنه الإغريقى ، لم يستطع أن يبعد كثيرا فى تحقيق كل نتائجه السياسية . ذلك بأن التنافس بين المدن – الدول les Cités الإغريقية التي كانت كل منها تتمسك بشرعيتها ، كما تتمسك بشيء هو خير من خيراتها الخاصة ، لم يكن ليسمح بأن ينزل فى عالم الحقائق قانون عام يشملها جميعا . وهذا التنافس بين القوانين الإغريقية ، الذى اشتد حتى صار يطرد بعضها بعضا ، أدهش فيلون حقا ، ونال منه كثيرا الله .

وإذن فلنذكر بجانب هذا الشعب الإغريق ، المنقسم في عمق تمام الانقسام ، شعبين آخرين يتعارضان معه في هذه الناحية ، وكان لكل منهما في العالم المتمدين كل مكان خاص : الشعب الروماني ، والشعب اليهودي . وقد كان مما يجعل لهذين الشعبين مكانة ملحوظة انتشارهما العالمي ٣ ووحدة كل منهما . وبالنسبة للشعب اليهودي خاصة ، نلاحظ أن عاداته وقوانينه بقيت هي هي خلال العصور ، وخلال العالم كله ، وأن وحدته كانت تجد قوّة كل عام ، بالوفود التي تفد سنويا من جميع البلاد ، التي بها طوائف يهودية ، إلى بيت المقدس ؛ لتحمل إلى المعبد مايقدمه البلاد ، التي بها طوائف يهودية ، إلى بيت المقدس ؛ لتحمل إلى المعبد مايقدمه

١ - « فى بلاد اليونان وبلاد البربر لا يكاد يوجد مدينة تحترم قوانين مدينة أخرى ؛ فلا يقبل الأثينيون عادات اللقدومنيين Les lacédémoniens وقوانيهم ، كما لا يقبل اللقدومنيون قوانين الأثينيين الخ » . (١٩٠ ٢ ٧٠ . M) .

٢ – لايتجاوز العالم المتحضر في نظر فيلون حدود الامبراطورية الرومانية .

٣ – انظر سعة انتشار الجاليات اليهودية كما تدل عليه إلى حد كاف ، نصوص فيلون في كتاب ٣ – ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ .

المؤمنون من مساعدات ومعونات . وفضلا عن هذا أو ذاك ، فإن فتح الدين اليهودى للعالم كان يعطى اليهود أعظم الآمال ، إذ كان المهتدون بهذا الدين عديدين كانوا ويزيدون دائما .

فى هذا الانتشار لهاتين الأمتين كان يجب أن يوجد ، منذ ذلك التاريخ ، رجال تأصلت فيهم أفكار رواقية وآراء ، ضد القوانين المدنية ، ولكنهم مع هذا متعلقون بقوة بقوانينهم القومية ؛ وكانوا ، من أجل هذا ، يرون واجبا عليهم أن يبينوا أن هذه القوانين ، ليست إلا صورة كاملة للقانون الطبيعي للعالم أو فيضانه ، وذلك ليظلوا محتفظين باتجاه نحو تلك القوانين ، أو ليعطوها أساسا معقولا قويا . ونريد أن نقدم ، مثلا لهولاء الرجال ، شيشرون من ناحية ، وفيلون من ناحية أخرى .

مع هذا ، قلما لاحظ الباحثون التشابه العجيب ، في الخطة وفي الموضوع ، الذي يوجد بين كتابي شيشرون : « الجمهورية » ، « القوانين » ، وبين كتاب الاحكام الاحتام الاحتام الموافقات ، نجد نفس الاحتام بالدفاع عن القوانين التي تكتب كل ناحية من هاتين الناحيتين عنها ، وذلك بوضعها تحت رعاية القانون الطبيعي . وعمل شيشرون ، ليس إلا بداية الإعداد الواسع الذي كان مقدرا له أن ينتهي بتقنين القانون الروماني ، تحت إلحام الفقهاء الذين كانوا منبعثين دائما بالروح أو العقلية الرواقية .

وهنا نلاحظ أن شيشيرون ، في الكتاب الثاني من كتابه : « القوانين » ، أراد أن يجعل من العادات والأعراف الرومانية قوانين عالمية وطبيعية . . وأنه يرد على صديقه Atticus » الذي لاحظ ، بعد أن عدد له شيشيرون نفسه ، القواعد الطبيعية للعبادة الإلهية ، « أن هذا الدستور لايختلف كثيرا عن قوانين Numa . وعاداتنا الخاصة » ؛ بأنه « بما أن جمهوريتنا أفضل الجمهوريات ، ألا يكون ضروريا أن تتفق قوانين الجمهورية الأفضل وعاداتنا وتقاليدنا ؟ . كما يذكر بعد هذا : « أن هذه القوانين ليمل

الله عدیدة (۱۰۹ – ۳۲ ق م) وقد وجه إلیه هذا رسائل عدیدة (۱۰۹ – ۳۲ ق م) .

الشعوب الطيبة القوية الحازمة أ. ومن الحق أن نذكر أن شيشيرون عارض قانون الطبيعة الذي عرفناه بمتفكيرنا الحاص ، والقانون الروماني الذي عرفناه بما وصل إلينا من التقوّل والروايات (نهاية 20 III, 20)، ولكن هذه المقابلة الضرورية أيضا عند فيلون ، لاتمنع ما بينهما من اتفاق. ذلك، بأنه قد تتفق أحيانا وجهة النظر التي تقوم على التقاليد ، ووجهة النظر التي تقوم على العقل والتفكير.

لكن حظ قوانين فيلون كان أقل ازدهارا من حظ قوانين شيشيرون . حقا ، حسب فيلون ، كان كل يهودى يصير مواطنا في البلد التي استعمرها أسلافه ، ويرتبط بها باعتبارها وطنه ٢ ، وعلى الضد ، كانت بلاد الرومان تستوعب كل الشعوب التي فتحوها وتتمثلها . كما أن تطبيق القوانين المكتوبة يفترض حتما القوة السياسية للبلد صاحبة تلك القوانين ، وليس فقط الانتشار الديني للشعب ، وإلا صارت الأوامر السياسية حروفا ميتة ، ولن يبتى منها إلا النفثة الأدبية التي كانت تحييها : الصيغة المكتوبة لن يكون لها بعد إلا قيمة رمزية . وهذا ماحصل عند فيلون نفسه ، إن المرء لايدرى ، حينها لاتكون القوانين أوامر ونواه دينية ، أهو تجاه تجرّد رغبة أخلاقية أدبية . والحالة الثانية هي بلا شك الحالة الغالبة .

وكان من الواجب على فيلون جعل علو الشريعة الموسوية مقبولا ، فى البيئة التي كان يعش فيها ؛ وكان عليه ليجعل منه كذلك قانونا عاما ، أن يغير سماته وخصائصه القومية إلى حد كبير . وسنبين عما قريب أن فيلون ، حقا ، حلل شريعة موسى ودافع عنها ، متخذا لنفسه دائما وجهة نظر الأفكار السائدة فى مدارس رجال البلاغة والفلاسفة . إنه أخذ عن هذه المدارس نقد المدن — الدول Ies Cités والمشرعين ، وعن هذه وأمام هذا النقد يجب أن تسقط كل القوانين ماعدا شريعة موسى ، وعن هذه المدارس أخذ نموذج المشرع المثالى ، الذى لا يحققه إلا موسى وحده ، وعن هذه المدارس ، أخيرا جاءته الفكرة الأساسية ، نفس فكرة القانون الطبيعى .

۲ Leg. - ۱ ، ۱۶ ؛ أنظر ٣ ، ه .

۲ - ۲ : ۲ : ۲ : ۱ ؛ ۲۶ ؛ انظر انفرق بين المدينة الرئيسية المشتركة ، وهي القدس ، ووطنهم الذي هو البلد الذي يميشون فيه .

٢ – نقد التشريعات

لقد وجد فيلون في الفلسفة الإغريقية ، وبصفة خاصة في المدرسة الكلسة ، جدلا شديدا عنيفا ضد السياسة ، والمدن ــ الدول ، والتشريعات الوضعية . وقد استولى على هذه الآراء ليعارض الشريعة اليهودية بالقوانين العادية . ولكن بالنسبة إلى فيلون ، كانت هذه القوانين أفكارا عامة ، أكثر منها مذهبا متبعا (لن يسلم مع هذا من المعارضة بنصوص أو فقرات فيها مدح وثناء على السياسة). وهنا سنحاول فقط إذن ترتيب هــذه الأفكار المشتركة وتصنيفها ، ثم بحث أصولها التي ترجع إليها . أول فكرة من هذه الأفكار العامة ، هي مايتعلق بأصل القوانين المدنية ، إنه حسب المذهب الكلبي ، الذي عرفناه عن Dion Chrysostome ، لنا أن نفكر أن الناس ، لما هم عليه من رذائل ، وبخاضة لشراهتهم وتكالبهم على الحياة ، اضطروا لإضافة القوانين المدنية إلى قوانين الطبيعة ١ . وحين يأخذ فيلون فى وصف بدء التاريخ اليهودى ، كما في غير ذلك من المواضع الأخرى ، نجده يرجع اجتماع الناس في مدن مختلفة إلى ماعندهم من الحاسة الاجتماعية ٢ . كما نجده ، حسب وجهات النظر المختلفة ، قد أخذ بالأفكار الأكثر تعارضا والأكثر اختلافا فيما بينها . ويرجع إلى أصل كلبي كذلك اللوم الموجه ضد الدول «les cités» المختلفة المعروفة حين ذاك ، هذا اللوم الذي يشغل بدء رسالة le Décalogue) ؛ فان تعبير : دخان العجب الذي يلد المجانة أو الوقاحة والاحتقار والإلحاد ، هو من التعابير المفضلة لدى المدرسة الكلسة.

ونجد كل الجزء المجازى من رسالة « يوسف » خاصا بتوسعة الفكرة العامة الثانية ضد السياسي . والسياسي الذي نعنيه هنا ليس المشرّع ، ولا الملك ، بما أنه لايأمر

ر الكشوف الطيبة » للإنسان ؛ و Qu. in Gen يقابل الحق الطبيعى بالقانون الوضعى) ، « الكشوف الطيبة » للإنسان ؛ و Qu. in Gen يقابل الحق الطبيعى بالقانون الوضعى) ، « الكشوف الطيبة » للإنسان ؛ و Orat. Dion Chrysostome) . ويشبه نص كتاب de Josepho نص هم القادرين .

^{. 141 4 7 4 18} de septen. - 1

ولا يحكم إلا الشعب ، (فقرة ١٤٨) ، ولكنه الذي يتداخل بأيّ وصف واسم كان في حياة المدينة ، ليشير على الشعب ، ويقنعه بما يجب أن يكون . مثل هذا الطراز من الساسة نجده عند فيلون ، ولكنه مستعار تماما ؛ حقا ، لم يكن يمكن أن يتحقق هذا الطراز إلا في بلد ديموقراطي ، وتحاصة في الديموقراطية الأثينية . وبالفعل فإن في ثلاث الصور التي رسمها فيلون للسياسي أ ، نجد الفيكر والتعابير مأخوذة عن « السياسي » و غورغياس » لافلاطون .

الصورة الأولى تلح ، حسب محاورة افلاطون (٢٩٤ a - b) على فقد القواعد الثابتة فى السياسة ، ونتيجة لهذا ، على فقد التنوع فى الموضوعات . والثانية ، التى تصف لنا السياسى كأنه سوفسطائى همه تملق الجمهور ، تذكر فى نواح مختلفة بغورغياس ٢ . والثالثة ، حيث مثل لنا السياسى خاصة رجلا بليغا ، يتطلب ماهو أدنى للحق فى موضوعات خاصة، تذكرنا بغورغياس وبتعريف أرسطو للبلاغة معا ٣ .

ولكن معين فيلون الأقرب إليه ، هو نقد الوعظ الذى انحطت إليه السياسة أ ، والذى نجده فى المدرسة الرواقية التى كان يتزعمها Ariston ، والذى وصل إليها عن « سنيكا » الرومانى المعروف .

حقا ، إن المبادئ التي يعطيها كتاب السياسة لفيلون ، لها نفس الطابع الذي تعطيه مبادئ مثل سنيكا كمُشُل . هذه تنصب على حالة خاصة ، لاعلى كل حالة ، وتلك على كل واحد . « وسنيكا نفسه في الفقرة ٣٧ يقرّب لنا مبادئ القوانين ، عما أنها تعلم وتثقف ، لاتحكم وتأمر فحسب » . إنه في هـذه الناحية ينقد رأى Posidonius » الذي كان يريد أن تكون القوانين موجزة ، دون إيضاح أو مقدمة ،

^{101-170 :} A. - 08 : TY - YA . de Jos. 1

de Jos. ٦٢ → ٢ و Gorg ه ٤٦٥ ع ؛ المقابلة بين الربطوريقا وفن الطهي .

٣ فقرة ١٤٣ و . Gorg ٩٥٤ ؟ انظر أرسطو (ريطوريقا ٢ الفصل الأول ؟ الريطورية «قوة بها نستنبط بطريقة نظرية ما يؤدى في كل حالة إنى الإقناع » .

⁽ Rheto، Lib I ch، 2 1355 b 25 والصواب (هذا خطأ ، والصواب

ع - قارن ، ۳۲ ، de Jos بـ سينكا ، ۳۲ بـ سينكا ، ۳۷ - ۹۰ Ep. بـ ۱٤٤ de Jos و ۳۷ - ۹۰ ابـ ۳۲ بـ

^{*} مؤرخ وفیلسوف رواتی ، ولد فی سوریا ، وعاش نحو ۱۳۵ – ۵۰ ق م .

مع أن هذه المقدمات تعلمنا الكثير . وإذن فنحن نجد في le Moïse هذا النقد نفسه. وهذا التقريب للوعظ من السياسة ١

هذا ، وفيلون ، كى يبين تنوع قواعد السياسة ، نراه يفيد من نفس المقارنة الرواقيين ، والتي كانت ترى (٧٠ ، ٧) التي أشار إليها سنيكا باعتبارها مقارنة الرواقيين ، والتي كانت ترى النزول بالإخلاق إلى الوعظ . وليس من السهل أن تفهم كلمة وجهها سنيكا إلى الرواقيين ، دون أن نلتي البال إلى توسع فيلون فيها ، وذلك إذ يقول : « إنك تخدع نفسك حين تعتقد أن الفلسفة تعدك فقط بأشياء أرضية ، إنها تتطلع إلى مافوق ، إلى ماهو أسمى . إنها تقول : إنى أبحث في العالم كله ، وإنى الاأتعلق بمعاملة غير الخالدين ، بأن أقنع بتقديم النصيحة لكم وإقناعكم » . هذه اللفتة تجعلنا نلمس تماما السياسة لدى فيلون ، هذه السياسة التي ، ليست فقط ، الاتريد شيئا آخر أكثر من الحياة الإنسانية والأرضية ، بل تعارض هذه الحياة ، المليئة بالاضطرابات والأكدار ، بالحياة السهاوية الخالدة التي كلها انسجام (١٤٥ – ١٤٨) .

وهكذا ، يكون السياسي ، على هذا الوضع ، حريا بالاحتقار الشديد . على أن المشرّعين ، باستثناء موسى ، نراهم هم أيضا موضوع نقد شديد . وهذه النقود اجتمعت في موضعين متحدين تقريبا من ناحية الواقع ونفس الأمر ؛ فأولا في مفتتح عرض الشريعة الموسوية ، وثانيا في مفتتح الجزء الخاص ّ بهذا الموضوع ذاته من اله Moïse . إن مؤلف هذين الكتابين يقول في أول جملة من الموب السلوب الإن بعض هؤلاء المشرّعين نظمواكل مابدا لهم عادلا دون أن يزينوا ذلك بأسلوب جميل ؛ والآخرون، وقد احتفلوا بأفكارهم ، وأحاطوها بأبهة من الأسلوب وزخرف القول، سحروا أعين الجمهور ، وأخفوا الحقيقة بقناع من الأساطير . فالطريقة الأولى لابد أن نعتبرها ضعيفة ، كما أن الثانية خطة كاذبة وخادعة . وفي الفقرة الثانية لاراه يعيد ، في تفصيل أكثر ، نفس قسمة المشرّعين ، ونفس النقود التي سبق توجيهها إلى كل من الضربين .

^{. 07 - £9 ()} V. M. - T

إنه يأخذ على النوع الأول من التشريعات ، المجموعة أو المؤلفة لاغير من الأوامر المشروعة والعقوبات ضد الذين يخالفونها ، ما فيها من استبداد وطغيان ؛ إنها فى رأيه أوامر لاتعتمد على النصح والمشورة ، « بل كأنها موجهة إلى أرقاء » . إن التشريع الطيب الصحيح يجب ، فى رأيه ، أن يعرض المبادئ التي يعتمد عليها ، وأسباب القوانين التي يشرعها ؛ إن هذا التشريع الطيب يتطلب بلا ريب فلسفة تامة للطبيعة . وواضح أن فيلون حين يتكلم هكذا عن التشريعات ، لايفكر فى مجموعات القوانين العملية التي تطبق فورا ، بل إنه يفكر بالأولى فى التشريعات الفلسفية كتشريعات أفلاطون فى كتابه « القوانين » أو كتشريعات الفيثاغوريين المحدثين .

وأما النوع الثانى من الشرائع فهى أفضل ؛ إنها تبدأ « بتأسيس مدينة بالفكر والخيال » ، ثم بتخيل الدستور الذى يوافق على أفضل وجه للمدينة المثالية ؛ وهى تنصح أكثر مما تأمر ، ولهذه الغاية تستخدم « مقدمات وخواتيم » . ولكن موسى ينتقد هذه التشاريع بأنها طيبة لأجل مدينة مصنوعة أو صناعية متخيلة ، وبأنها ليست على ما ينبغى أن يكون عليه التشريع الصحيح ، أى صورة لحكومة للعالم كله ، للمدينة الكبرى.

هذه السمة الأخيرة ، ترينا،أن الذين هم موضع النقد هنا ليسوا الرواقيين؛ على أننا نعرف، بما نقل لنا من شهادة شيشيرون ، أن الرواقيين كانوا لايعنون بالتشريع ، لا مبادئ جد عامة . إلا قليلا جدا ، وأنهم في السياسة كانوا لايدخلون من التشريع إلا مبادئ جد عامة . وبالنسبة للضرب الأول من المشرّعين ، نجد نظرياتهم تتفق تماما والرغبة التي سبق أن بيناها للمؤرّخ والفيلسوف الرواقي «Posidonius» . أما التشاريع الأخرى التي تسبقها مقدمات وتنتهى بخواتيم ، فقد كانت معروفة في عصر فيلون ، لدى الفيثاغوريين المحدثين الذين كانوا يصوغون قوانين ينسبونها لفلاسفة آخرين الفيثاغوريين المحدثين الذين كانوا يصوغون قوانين ينسبونها لفلاسفة آخرين الورد الأصيل لهؤلاء المزيفين نجده في كتاب « القوانين » لافلاطون ، وهذه القوانين هي موضع النقد من فيلون في الجزء الثاني من كتابيه موضوعي المحديث . فكل الذي قاله يحمل بكل دقة على الكتاب الرابع من القوانين لافلاطون ،

[.] Stobée الذي احتفظ لنا ببعضها Zaleucus و Charondas الذي احتفظ لنا ببعضها

الذى يسبق مباشرة تفصيل القوانين . والآن نضع هنا النصوص المشار إليها ١ . هذا ، وقد يتوجه النقد بالاختراع فى le Moise إلى افلاطون ، واستخدام افلاطون غالبا الأساطير ٢ يمكن أنه يفسر بخلتى أسطورى فى الفقرة أو الموضع الأول ، ولكن مما لاشك فيه أن يصف طريقة افلاطون ، موافقا عليها ، حين يتكلم عن المقدمات التي ينبغى أن تنزع عن القوانين سمة الاستبداد وطابع الطغيان ، وتحل بدل ذلك نصائح يتقد م بها المشرع بين يدى تشريعه ٣ .

ولم يمنع النقد الذي توجه له فيلون وتأثر فيه بالرواقيين ، من أن ينسب إلى موسى المميزات أو السمات الأساسية للمنهاج . ولم تكن هذه الصلات بين فيلون ومؤلف « القوانين » ، هي الصلات الوحيدة التي تربط مابينهما . ولأجل أن نقتصر على النقد ، نذكر أن المقارنة ، التي ذكرها فيلون في فخر وإعجاب ، بين قوانين الشعوب الأخرى التي « اهتزت كثيرا لعوامل مختلفة وحروب وطغيان ومصائب أخرى ترجع لمحض القدر والمصادفات » ، وبين الشريعة الموسوية الثابتة وسط كل

^{1 -} القوانين لافلاطون V17 b : يقول الشاب اليونانى : « فنندع الله انجاح شريعتنا » ثم يضرع إلى الله ليعينه على ما يريد من تنظيم المدينة والقانون . وفيما يخص عمل الشارع 719 C ، يقول : « ألا يضع لنا مشرعنا بعض المقدمات مثل هذه لكل قانون ؟ أو سيكتنى بالإشارة إلى ما يجب فعله وما يجب تركه ؟ وبعد أن توجد بعقاب المخالفين ، نراه ينقل مباشرة إلى قانون آخر دون أن يقدم بين يدى ذلك من الأسباب ما قنع به مواطنيه ، وبذلك كان يخفف عهم ثقل الإذبان » (و بنفس هذه الطريقة ، سيبين طبيب الأحرار لهم أسباب ما يصطنعه من دو ، و لا يفعل مثل ذلك طبيب العبيد) .

e ٧٢٢ وما بعدها ، يشير إلى ضرورة المقدمات ، لأن القوانين بدونها تكون حكما ظالما .

[.] ه ، ٩ ، ٧ ، ٨ إ في القسم الناني من المشرعين) « يتمثلون أو لا بالفكر مدينة مبنية على مايشاءون ، ثم يعطونها البنية التي يرون أنها أكثر موافقة للشكل الذي تصور ولا » .

٤٩ (وصف القسم الأول من المشرعين) « والبعض منهم أمروا فورا بما يجب أن يفعل، وما يجب أن يترك، فوضعوا عقوبات لمن خالف القانون » .

ه : « وقد فكر موسى بحق بأنه من التعسف و الظلم أن يأمر الإنسان بدون تشجيع ، كأنه يعامل عبيداً لا أحرارا ، و لذلك نراه موحيا ناصحا أكثر منه آمرا ؛ كا نراه يعنى بأن يصحب أكبر جانب من القوانين و أشدها خرورة بمقدمات و ذيول لكى يكون حاثا أكثر منه مجبرا » .

۳ – القوانين ٤ ، a ٧٠٩ .

مامنی به اشعب من محن وابتلاء ، تعتبر ردا علی فقرة بین فیها افلاطون أن القوانین . تولد وتموت بعوامل تعرض لها ۱ .

وأخيرا ، كل هذه الأفكار العامة المشتركة يجب أن تبين لنا علوّ شريعة موسى ، ولكن أية فكرة كوّنها فيلون لنفسه عن موسى باعتباره مشرّعا ؟ .

٣_ المشرع

كان من تقاليد كل مدينة «cité» إغريقية أن تجعل على رأسها مشرّعا أسطوريا . وموسى هو الأعلى على كل من هو لاء المشرّعين ؛ لأنه أولا وحيد دهره ، ولأنه أعطى للشعب اليهودى شريعة عامة عالمية وثابتة لاتنال منها الأيام . ولكن ، فى الحق ، كلّ ما يصفه به فيلون فى الحزء الثانى من sa Vie ، ليس إلا مأخوذا عن المأثورات الشعبية الإغريقية كما ثبتت عند افلاطون ، وعند المؤرّخين وبخاصة عند الفيثاغوريين المحدثين . وقد رأينا أن فيلون يعرف كتاب « القوانين » لافلاطون . هاهو ذا نص فى الكتاب الثالث من كتابه : Questions sur la Genèse ، محينا كان يتكلم يرينا فى تأكيد أنه كان يعرف المشرّعين الفيثاغوريين الزائفين ، فحينا كان يتكلم عن مذهب القسمة الثلاثية للخيرات ، وبعد أن قال بأن أرسطو كان يسند هذا المذهب ؛ أضاف : « ويقال مع هذا إنه كان هكذا أيضا التشريع الفيثاغوري » . وحقا ، فإن المقدمات التي وصلتنا بواسطة Stobée تحتوى بدقة ، فى مبادئها ، على مذهب أرسطو هذا " .

المشرّع هو مشرّع ، ملك ، رجل دين كبير ، ونبيّ معا ، إنه ملك لأنه يليق بالملك أولا أن يكون إليه التشريع ، ثم لأنه لايمكن أن ينجح فيما يريد إلا بمعونة الله ،

⁻ انظر شیشرون . Y de legg ، و هو یقلد افلاطون ، و Zaleucus عند . Stobée عند . ۲۰ - ۲۰ ، ویعلل ذلك بأن القانون موجه للأحرر لا للعبید .

^{1 -} FI > AAI .

۳ – نبذ Archetas طبعة Mullach ، ص ۵۰ ه.

يجب أن يكون لديه علم العبادة والكهنوت ؛ وأخيرا ، لأن الإنسان لايمكنه أن يعرف المستقبل ، يكون في حاجة للإلهام الإلهي ، أى في حاجة لأن يكون نبيا . وكل هذه الصفات اجتمعت في موسى ، وكان يفيد من كل منها ، « كالنعم الإلهية التي لاتنفصل إحداها عن الأخرى ١ . »

على أن نصا سابقا (في آخر الكتاب الأول) لايذكر من هذه الهبات Reitzenstein إلى الإلهية إلا ثلاثا : الملك ، الكهنوتية ، التشريع . وقد أشار Hyrcan إلى المهود نص آخر في Josèphe ينسب إلى الهيركان — Hyrcan المسترك المشترك الملك والكهنوتية والنبوّة » . ويبحث عن الطراز الأوّل لهذا التصوّر يرى في عبادة في الأسطورة المصرية الإغريقية عن هرمس الملك . وأثر هذا التصوّر يرى في عبادة الصابئين الذين يعبدون هرمس الثلاثي العظمة ، أو الإله المصرى توت ، ويرود فيه ملكا ونبيا وفيلسوفا . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه العبادة متأخرة في الزمن جدا ، وأنه ليس في هرمس الملك الذي نجده في مصر الفرعونية ، أو نجده متمثلا في النصر الامبراطوري في شكل Auguste ، كل سمات موسى . ومهما يكن فإن تأثيرا من هذا النوع ليس عديم الاحتمال ، إذ أننا سنرى أن أسطورة هرمس كان لها أثرها في بعض جوانب قصة موسى . والمشابهات في التفاصيل التي نراها بين هذه الصورة وصورة المشرع لدى الفيثاغوريين المحدثين ، تجعلنا نفترض أنه إذا كان هناك تأثير مصرى ، فإنه كان على هولاء وعلى فيلون معا .

إن فيلون يرى أن موسى لم يكن مشرّعا إلا لأنه كان أولا ملكا ؛ فباعتباره ملكا يأخذ على عاتقه كل المهام والوظائف الإنسانية والإلهية ؛ وبما أنه ملك ، يكونُ مشرّعا ورجل الدين الأكبر . وبعد هذا نجد وصفا لحكومة أبوية غير مسئولة

۱ - ۷. M. – ۱ ، ۲ ، ۲ ، ۷ ، M. – ۱ ، وهي تقابل ۹ de praem وفي هذا النص الأبنير هذه النبوة تسبق هبة الكهانة .

Poimandres - ۲ ص ۱۷۰ یا Poimandres - ۲

نستطيع أن نجـد شبيها لهـا في الرسائل المنسوبة بغـير حق إلى Diotogène و Sténidès de Locre عن الملكية ١.

فنى رأى Diotogène ، الملك هو « القانون الحيّ أو الحاكم الشرعي » . ووظائفه الأساسية ، التي هي جميعا نتيجة خاصته الملكية ، هي وظائف قائد الجيش والقاضي ورجل الدين . وكما أن قائد السفينة ينجي الركاب حالة الخطر ، والطبيب يشني المرض ، فالملك القائد ينجي رعاياه . ولهذا له على رعيته سلطان لامعقب عليه ولا مسئولية عنه ؛ ومن ثم نرى أن Diotogène ، حين جعل هذا الملك القائد « سلطانا شرعيا » ، لم يرد أن يقول بأن القانون يعتبر حدّ السلطانه ، بل عني أن يقول بأن سلطانه شرعي من جهة طبيعته وماهيته . إنه بهذا جعل لنفسه عن الملك أكبر فكرة وأسماها ، وجعل منه ذاته شيئا أكثر فوق الإنسان ، إن لم نقل إلها . إن الملك في رأيه له في المدينة مقام الله في العالم ؛ إنه لا يمكن أن يكون شبيها بالآخرين وفي منزلتهم ، بل أسمى منهم ؛ ومن هذا يكون من الواجب ، وهو يأمر الآخرين ، أن يستطيع حكم شهواته . إنه ليس ما يميزه عن الآخرين هو الغني والمقدرة وقوة أن يستطيع حكم شهواته . إنه ليس ما يميزه عن الآخرين هو الغني والمقدرة وقوة الجيوش ، ولكن الفضيلة .

يجىء بعد هذا ، الكلام عن صورة هذا الملك المثالى ، هذه الصورة التي تتركز في أن وضعه ليس قاسيا ولا محتقرا للغير . إنه يحاكى فضائل زوس ؛ فهو محترم موقر ، لفضيلته الكاملة ، طيب لخيرته وكرمه ومروءته ، جبار ليعاقب الظالمين ويحكم الجميع . وهو فاعل للخير في مسرّاته ، وينيل الغير من ماله ، ومع هذا كله ، متبصر حكيم فطين .

هذا ، ونرى Sténides يوسع بصفة خاصة ، فكرة أن على الملك أن يقلد الله ، وأن يكون له _ مثله _ الروح الكبيرة واللطف ، وأن ينزل بحاجاته إلى أقل الدرجات ؛ ذلك بأن الله الذى يشبهه الملك ليس فقط خالقا ، ولكن سيدا ومشرّعا . ثم نجد ، أخيرا ، Ecphante يسند نظرية أو رأيا شبيها لما رأينا .

۱ – من المستحيل نأريخ هذه المؤلفات بدقة ، غير أنها تقع في القرن الأول قبل الميلاد Zeller, Philos. der Gr.)

لكن هذه النظرية ليست إلا أمنية أو طوى Utopie سياسي يتجاهل كثيرا كل الظروف العملية . على أنه ، في رأى الفيثاغوريين المحدثين كما في رأى فيلون ، يعتبر الفائدة الأخلاقية والدينية هي الأساسية ، بينما السياسة العملية ليس لها إلا المرتبة الثانوية . وأيضا . فإنه دون أن تنكر ما لمؤلف« القوانين » من تأثير على هذه التصوّرات ، نستطيع أن نقول بأن افلاطون لم يهمل أبدا الواقع إلى هذه الدرجة التي كانت منه في هذه الناحية . و الصورة التي رسمها افلاطون للمستبدّ العادل هي بلا شك نموذج من هذه النماذج ١ . هذا المستبدّ ليس مشرّعا ، ولكنه أداة لهذا المشرّع لفرض القوانين على الناس ؛ وهو « فتى » معتدل يتعلم ويمسك مايتعلم بسهولة. ويُسر؛ شجاع وشهم عالى الهمة » . ويجب أن يضاف إلى هذه الصورة المثالية ،. والقابلة للتحقق ، فقرة أخرى فيها أن Cronos ، أو إله الزمن ، « لما يعلمه من أن أيّ طبيعة إنسانية ، إذا استعملت قوّتها كاملة ، لن تكون بمنجاة من الشدة والظلم ، أقام فى مدائنه فى العصر الذهبى ملوكا ليسوا من البشر ، ولكن من نوع أفضل وأكثر إلاهية ، أي « ديمون — démons » ٢ . وهذا الذي اعتبره افلاطون أسطورة ، أخذه الفيثاغوريون مأخذ الجد حين استنتجوا منه الطبيعة الإلهية. للملك.

ولكن البيئة التي كانوا يكتبون فيها هذا الذى نقرّر ، نعني مصر ، كان من الحتم أن يكون لها أثر في تقوية هذه الفكرة التي ألقاها افلاطون وهو يسير . إنه من الحق أن الملكية الفرعونية ، التي جاءت خلفا لها ، ملكية البطالمة ، دون تغيير في مبادئها السياسية ، ثم السلطة الرومانية — تقول : هذه الملكية ، كانت مطلقة وإلهية . وإذن ، فهاتان هما الخاصتان الأكثر جدة والأكثر تأثيرا ، للقطع التي وصلت إلينا من كتابات الفيثاغوريين المحدثين .

وسنبين الآن ، من le Moïse لفيلون ، ومن الصور التي نراها هنا وهناك في الملك الثاني ، إلهاما مماثلا تمام المماثلة .

١ - القوانين ، ٤ ، ٧٠٩ - ٧١١ .

۲ – القوانين ۳۱۳ e .

إن الملك ، في رأى فيلون أيضا ، قانون حيّ وسلطان شرعي ا . ومن أجل هذه المهام أو الأعمال ، إذا صرفنا النظر عن النبوّة التي تنسب دائما إلى موسى ، وليست كذلك دائما تنسب إلى الملك المثالى ، لابد أن يكون الملك كاهنا ومشرّعا ٢ . إنه ليس قائد الجيش ، كما هو الأمر عند Diotogène ؛ و لكن فيلون يعتقد نفسه مضطرا لبيان لماذا وكيف أن موسى لم يكن قائد الجيش ، كما لو كان يجادل نظرية اعتاد الناس قبولها ٣ .

كل هذه الصفات تتبع دائما صفة الملكية ، واتحادها معا هو في رأى فيلون تقليد تاريخي قديم . إنه يقول : « في رأيي أن الملوك الأولين كانوا كهنة وملوكا معا » . ومقارنة الملك بالطبيب أو الربان ، مقارنة عادية شائعة منذ افلاطون ، حتى لنقابلها غالبا عند فيلون ؛ ولكن ، في فقرة مما كتب ، نرى هذه المقارنة تأخذ تعبيرا شبها جدا بتعبير Diotogéne .

وهذا السلطان المطلق الذي يجب أن يكون للملك ليس طغيانا ، وذلك بفضل كماله الخلق ؛ إنه في الواقع وحقيقة الأمر ، نفس السلطان الموافق للعقل ، « الذي به يشرف القانون والعدالة » ° . ومثل هذا السلطان كان يتمتع به الامبراطور الروماني (٥٥٠، ۲،٥ leg. ad Caïum)

وليست هذه الميزة الوحيدة التي ترينا أن فيلون ، تحت تأثير آراء أو أفكار أخرى معاصرة على ما يحتمل ، كان يميل إلى تحقيق فكرة الملك المثال في الامبراطور ،

۲ – انظر أيضا موسى كحاكم . V. M. ، ۱ ۷ ، ۲ .

[.] ١٤٨ ، ١ V. M. ابع - ٣

^{؛ - .} ٣٦٦ ، ٢ de justit ، يشبه الملك برب الدار وبالملاح وبقائد الحيش ، قائلا بأنهم يستطيعون أن يفعلوا الحير والشر ، غير أنه يجب عليهم أن يختاروا الحير . انظر Diotogène ، إذ يقول : لمجموع الأشخاص الذين كل واحد مهم رئيس (يعنى الملاح والطبيب والملك) ، هو أيضا المرشد والصانع .

[.] ۱۰، de fuga et inv. انظر ۲ de Somn. – ه

1.

فإننا سنقابل عما قريب كثيرا غيرها أيضا. إنه يقول بأن السلطان الملكى ذو طبيعة الهية ؛ وموسى كان مصطفى الله (۲،۹ de pr. et po.)، ومع هذا كان بقبول الإرادة الشعبية ، التى حدّدها هى أيضا فى هذه الحالة الإلهام الإلهى ؛ كما كان يقول بأنه يجب أن يتخذ الملك المملكة الإلهية مثالا له ، فهو إله رعاياه .

وهنا يصطنع فيلون التفكير الذي ينسبه إلى «كاليجولا»، حينها كان هذا الامبراطور السيئ يتشبه بالآلهة، فيقول: إذا كان راعى الثيران أعلى مكانة منها، يجب أن يكون قائد الناس أعلى طبعا منهم مرتبة الله على أن هذه الكلمات ليست إلا إعادة مقاربة لفقرة من كتاب «القوانين» لافلاطون. ونستطيع أن نرى في هذه الكلمات اعتذارا الأو احتجاجا له سنده من العقل والتفكير للسلطان الامبراطوري.

وفى الصورة التى يرسمها للملك نراه يتبع نفس الإلهام ؛ هاهو ذا Macron مستشار «كاليجولا» يقول له فى لوم وتثريب عليه ، وفى تعابير كأنه أخذها عن Diotogéne : «الامبراطور لاينبغى له أن يكون شبيها بأى إنسان ، ولكن ينبغى أن يكون له الفوق فى كل عمل من أعماله طيلة الحياة ، كما له الفوق عليه فى حسن الجدة . إن سيد الأرض والبحر ليس له أن يستسلم بسبب غناء أو رقص » . لهذا نراه ينسب أيضا إلى الامبراطوريين Tibère و Auguste كل صفات الملك المثال .

إن « أو جست » هو الذى فاق الطبيعة الإنسانية فى كل فضائله ومزاياه ؛ و « تيبير » له فوقُه وشهرته لذكائه وبحظه السعيد على السواء ؛ إنه ، مثل طاغية افلاطون ، نبيل جدا ، متبصر ورشيد ٣ . ومن الطبائع الملكية ماهى مستعدة بتكوينها للسيادة والعلو ؛ ومن هذه الطبائع ، ما رأيناه ، حسب فيلون ، فى الحاكم Flaccus قبل أن يضطهد اليهود ٤ . ومن ثم زاه يسند بواسطة « كاليجولا » نظرية الوراثة ، و فل ت عين يقول هذا : « لقد فطرت امبراطورا ، قبل ولادتى ، أى حين كنت

^{.11 ·} Leg. ad Caium - 1

٢ - ٤ ، ٣١٣، d. ٧١٣، ع بمناسبة حكم الشياطين البشر م

٠٠٠ - ٢٤ - ٢٠١ ، ٢٥٢ ؛ نفس المصدر ، ٢٠ - ٢٤ - ٣٠٠ .

^{. 1 :} In Flace. - &

لاأزال في بطن أمى أ . وإلى الامبراطور أيضا نراه يعزو « أكبر الفنون وأعلاها قدرا ، نعنى فن السيادة أو الزعامة ٢ .

ومع هذا ، ففيلون لاينشد بعد في روما الفضائل الملكية ، بل عند موسى ، أو في ملكه الرسولي . إنه موسى الذي وصل إلى السلطة « لابقوة السلاح كبعض الملوك السابقين ، بل يسبب ماعليه من فضيلة » ٣ . إن الملك الرسولي هو الذي تتحقق فيه تماما الفضائل الثلاثة التي للملك عند الفيثاغوريين المحدثين : إنه « موقر مهيب ، جبار ، ورحيم كريم » . وقائمة الفضائل الملكية في Moïse ، والعدالة . العدالة وقائمة « ديوتوجين » ؛ وهذه الفضائل هي : الاعتدال ، العلم ، والعدالة . وأخيرا ، فإن الطبع الأبوى للملكية نجده مشتركا لدى فيلون ولدى الفيثاغوريين المحدثين . وحسب فكرة لأفلاطون (القوانين ٤ ، ٢٠١٥) ، الملك هو أيضا النموذج الذي تتبعه الرعايا بالقوة : إن عليه إذن مسئولية ما يكون عليه الآخرون من عادات يحتذونه فيها ٤ .

وهكذا ، نرى فيلون يأخذ من الفيثاغوريين المحدثين الصورة المثال للملك ؛ وأحيانا نجده يتطلب أن يرى هذا المثال متحققا في المشرع موسى ؛ وأحيانا يكشف لنا وجود نظرية غير تامة للامبراطور الروماني المثال الذي قد يلعب فيا بعد دورا كبيرا ؛ وأحيانا ، أخيرا ، بسبب أفكار قليلة الشيوع عند فيلون ، يغدو الملك المثال المسيح الخير الكريم الذي سيؤتى اليهود النصر في مستقبل الأيام .

فكرة الملك هذه ، هي إذاً نوع من إطار كانت في عهد فيلون ، تبحث عن محتواها . هذه الفكرة التي نبعت من تأثيرات مصرية ، ونمت بواسطة الفيثاغوريين المحدثين تحت تأثير افلاطون ، سيكون لها فيا بعد ، في تاريخ الأفكار السياسية

^{.} Leg. - 1

[.] TY . A . V Leg. - T

ب (و د د Stobée, Floril.) Charondas, ، ۷ de justit. تارن – ۳ Mullach. ، ۵۳۸ فی السلطة ، ص ۵۳۸ Ecphante

^{. 177 - 10}A 4 1 V. M. - E

والدينية ، نتائج ذات بال لانستطيع حتى أن نحلم بالإشارة إليها ، فعلينا أن ندرس فقط تطوّرها في عصر فيلون ا .

٤ ـ عرض الشريعة ـ L'Exposition de la Loi

هذه النظرية الأساسية التي ترى أن الشريعة الموسوية هي شريعة الطبيعة ، نراها منصوصا عليها بكل قوة ، وذلك لأسباب من السهل فهمها ، فيما كتبه فيلون عن « موسى » Ia Vie de Moïse . هذه التشريعات التي قاومت متانتها أقوى محن يمكن أن يكون عاناها شعب من الشعوب ، يمكن أن تعتبر ، كما يقول فيلون نفسه ، كأنها « طبعت بخاتم الطبيعة » .

ولكن هذا المبدأ يكون ، فضلا عن ذلك ، الإلهام المشترك في كل رسائل هذا العمل الكبير عن عرض الشريعة ، الذي نرى فيه قصص التكوين ، مثلتُها مثل الأوامر والنواهي ، معروضة الواحدة بعد الأخرى ، ولها من صلاتها بقانون الطبيعة ما يعرّرها .

١ – وقصة التكوين ، ولو أنها كتاب تاريخي وكونى ، هي الكتاب الأول من كتب موسى الخمسة التي يسمى مجموعها « القانون أو القوانين » . وفيلون يحاول تبرير هذا العنوان حين يبين لنا كيف أن القوانين المكتوبة ، التي جاءت عن موسى ترتبط بتكوين العالم . والأسفار الخمسة الأولى من التوراة ، حسب هذا التصور ، تنقسم إلى قسمين : أولا القسم التاريخي الذي ينقسم بدوره إلى خلق العالم ، والأنساب، والجزء الخاص بعقاب الكفار وثواب الأتقياء ؛ ثانيا القسم الخاص بالأوامر

۲ – بخاصة ۲ ، ۶۵ و ما بعدها .

والنواهي الله ووحدة هذين القسمين أساسية تماما . وموسى في القسم التاريخي خاصة ، ليس مجرد كانب حوليات ، يجمع المأثور هنا وهناك ليسر الأجيال الآتية الله بهذا القسم أيضا يعمل عمل المشرع حين يرينا نماذج القوانين التي سيكتبها ، وكذلك الأمر في تنظيم العالم وفي حياة الآباء البطاركة . وعرض قصة التكوين تصور أولا كأنه مقدمة أو مدخل ، على مثال ما كان يفعل المشرعون القدماء من التقديم لتشريعاتهم .

هذه القسمة المتعددة لاتشير ، كما يؤكد Gfroerer ، إلى خطة أو مشروع أعمال فيلون ، بل إنها لاتتوافق بدقة ، كما فهم من بعده ، والأجزاء المختلفة لكتاب أعمال فيلون ، بل إنها لاتتوافق بدقة ، كما فهم من بعده ، والأجزاء المختلفة لكتاب لاقع. أو شدا الكتاب يبدأ ، خقا ، بتاريخ خلق العالم (de opi. mundi) لكن حياة الآباء البطاركة التي تجيء بعد ، لاتحتوى إلا حياة الأخيار ، دون أى شيء كاص بثوابهم ، ولا بعقاب الأشرار . وهذا الموضوع لانجده توسع فيه إلا في رسالتي خاص بثوابهم ، ولا بعقاب الأشرار . وهذا الموضوع لانجده توسع فيه إلا في رسالتي الهوانين المكتوبة . على أنه مما لايتفق وما اعتاد فيلون في كتاباته ، ألا يبين تقسيم علمه إلا في آخره تماما ، أو في رسالة غريبة عن هذا العمل ، مثل . الحافة التي اتخذها لعمله تبين لنا ، في مقابل ذلك ، عن مشابهة على أن هذه الحطة التي اتخذها لعمله تبين لنا ، في مقابل ذلك ، عن مشابهة

كبيرة لخطة المشرّعين من الفيثاغوريين المحدثين . هاهوذا كتاب Zaleucos الزائف ، في المدخل الذي حفظه لنا Stobée) ، يدلل الزائف ، في المدخل الذي حفظه لنا على وجود الآلهة ، ويتكلم عن العقاب الذي تنزله بالأشرار ، ثم ينصح الإنسان الخير « بالذهاب إلى ذوى الشهرة بالفضيلة ليسمع منهم الكلام عن الحياة الإنسانية وعن عقاب الآثمين » ، وهذا على التحقيق موضوع القسمة الثانية لفيلون . ولكن ، إذا كانت هذه الحملة لاتبين لنا ترتيب كتب فيلون ورسائله . فانها

de praem. et poen. وفي بدء . ٤٨ - ٤٦ ، ٢ ٧٠ M. - ١ نرى تقسيمها إلى ثلاثة أجزاء وإن كان المؤدى واحدا : ١ - خلق العالم؛ ٢ - الحزء التاريخي الذي يتناول وصف حياة الصالحين وحياة الفاسقين وما لهم من ثواب وعقاب ؛ ٣ - الحزء التشريعي الذي يصف القوانين المكتوبة .

[.] EAG V. M. - Y

تقدم لذا ، على الأقل ، معلومات عن الإلهام العام لهذه المؤلفات . وأولى هذه المؤلفات هي عن الخلاق . وكانت كذلك لأن « العالم يتفق والقانون ، كما يتفق القانون والعالم ، ولأن الإنسان المستقيم هو حقا مواطن في العالم يقسم أعماله حسب رغبة الطبيعة ، هذه الطبيعة التي نرى العالم كله محكوما بها كما تريد ١ . وإذا كانت رسالة عن العالم بصفة عامة ، فان رسالتي إبراهيم ويوسف اللتين تتكاملان برسالة عن إسحاق وأخرى عن يعقوب ، وقد فقدتا ، تقدمان لنا حقيقة هؤلاء المواطنين العالميين (يريد بهم اليهود المنتشرين في العالم ، وكل يعتبر العالم كله وطنا له ، ينتقل من بلد فيه إلى بلد فيكون مواطنا فيه) ، الذين يعيشون على اتفاق مع الطبيعة وإن كانوا خارجين عن كل قانون وضعى . وحينما يتعرض فيلون للقوانين الطبيعة وإن كانوا خارجين عن كل قانون وضعى . وحينما يتعرض فيلون للقوانين الخاصة (من أول .le de decal) ، نجده يبدأ بأن يرينا في المملكة الإلهية مبدأ كل القوانين التي تحكم العالم (de monarchia) و ٢)

إذا ، فرسالتا ، de opi. et de mon اللتان على رأس هاتين القسمتين الأساسيتين ، يعتبران مدخلين يوضحان تماما الحكومة الإلهية للعالم . وفى الأولى من هاتين الرسالتين ، نرى فيلون ، فى خلال كل المباحث الطبيعية أو الأخلاقية التى يؤدى إليها تأويل النصوص ، يتابع هدفا وحيدا يدل عليه بوضوح كثير فى الفقرات الأخيرة : بيان أن الإلهى موجود ، وأنه يوجد إله واحد ، وأن العالم وجد من عدم ، وأنه متوحد ومحكوم بالعناية الإلهية . وعليه ، فهذا بحسب جملته الأخيرة ، هو موضوع الكتاب الأول من ، de al mon ، بينما الثانى يبدأ بالكلام عن القوانين الحاصة المتعلقة بالعبادة .

۲ — وبعد الكلام عن العالم ووصفه فى le de opificio ، يأتى مواطن العالم موصوفا حسب سمات الآباء اليهود les patriarches ، هؤلاء ، الذين ، قبل أى قانون أو شريعة مكتوبة ، يضربون لنا بسيرتهم المثل العليا للفضائل .

وفكرة وجود أدب أو كتابات مأثورة ترينا الأبطال المثل الحقة للحكمة ، ربما

[.] τ · de opificio - ۱

كانت مأخوذة عن الرواقيين . ها هو ذا «شيشيرون» يتكلم فى جمهوريته (٢ ، ٤) عن الأبطال الرومان الذين كانوا يسيرون حسب قانون الطبيعة ، قبل أى قانون مكتوب . وأسطورة هرقل بين الرذيلة والفضيلة جد معروفة ، هذه الأسطورة المأخوذة عن الكلبيين ، والتي يفيد منها فيلون . وبجانب التفسير المجازى لهوميروس ، وخارجا عنه أيضا ، نرى تأويلا آخر يرجع كذلك إلى مصدر رواقى . وحسب هذا التأويل الذى نجده عند « بوليب » الموالا و الله منرى أن غرض هوميروس كان التثقيف حين يرينا في أبطاله مثل الفضائل ٢ . لكن « بلو تارك » ، وقد كتب رسالة يبين فيها كيف يمكن الإفادة من الشعراء في التثقيف والتعليم ، يظهر تماما أنه ينقد نظرية من هذا النوع ، وذلك حينها يقول بأنه لايصح أن تأخذ أبطال هوميروس على أنهم « رجال حكماء ، فضلاء ، ومثل للفضائل والاستقامة وسداد الرأى » ٣ . وفيلون ، نفسه ، يظهر لنا أنه فهم قراءة الشعراء الإغريق هذا الفهم ٤ .

إن فيلون كتب حياة الآباء ، أو على الأقل جزءا منها ، بهذا الاستعداد وتلك النية . إنه يقول ، في رسالة ابرهيم (. de Abr) ؛) بأنه لايكتب مايكتب لتقريظ هؤلاء الآباء ، ولكن « ليشجع القراء ويقودهم إلى مثل ما كان هؤلاء الآباء يطمحون إليه ويرغبون فيه » . ولهذا المعنى من التشجيع ، نرى فيلون يعنى بأن يذكر أنه بما أن هؤلاء الرجال كانوا يسيرون حسب قوانين الأخلاق ، قبل أن يوجد قانون مكتوب ، يأمر بالخير ويثيب عليه وينهى عن الشر ويعاقب عليه ، فالنزول على القانون يكون الآن سهلا بما أنه صار مكتوبا (. de Abr) . إنهم كانوا القوانين الحية ، القوانين غير المكتوبة التي صارت نماذج للقوانين التي كتبت بعد ° .

۲ Hirzel, Untersuchungen – ۱

۲ – عند ما أراد Polybe أن يبين كيف يجب على الإنسان العملى أن يعالج أموره اتخذ مثالا أوليسوس Ulysse

[.] A 4 de audiend. poet. - T

٢٣ de Abrah - ٤
 ٢٣ نصلح نفس الحكيم بالشعر والنثر. في الأدب اليهودى اليوناني ، قد يرجع سفر المكابيين إلى هذا الأدب الحكمى .

ه - «قوانین فطریة » ؛ و هذا نفس تعریف الملك ، نفس المصدر ه ؛ « القانون غیر المكتوب » ،
 نفس المصدر ، ۲۷٦ .

والقوانين غير المكتوبة لايراد بها هنا ، كما يحصل كثيرا عند فيلون ا ، عادات الآباء المقابلة للقانون الوضعى ، ولكن يراد بها القوانين الطبيعية أو الفضائل ، ومرد التعبيرين واحد ٢ . وهنا نجد نفس الفهم أو التصوّر المزدوج للقانون غير المكتوب الذى أشار إليه Hirzel فى دراسته القيمة للموضوع عند أرسطو ، إذ بين كيف أن الفهم الأوّل من هذين الفهمين هو الذى بتى لدى المشرّعين الرومان . ولكن ليس هناك من سبب يجعل ، عند فيلون ، هذين الفهمين أو التصويرين يميلان إلى أن يقرب أحدهما من الآخر . فالعادات ، التى تكون حسنة أحيانا وسيئة أحيانا أخرى، مثلها فى ذلك مثل أى ضرب من التقاليد ، تبتى مختلفة تماما عن القوانين الطبيعية التى مثشخص بلا تعمل فى الآباء ٣ .

هذا هو موضوع les Vies ، ولكن نرى خطتها مضطربة بتوسعات من مصدر مخالف تماما جاء ، على حسب ما نرى ، من خلال العرض ، دون أن يكون متفقا وغرض الرسالة المحدّ د تماما . إن الأمر ، لدى فيلون ، ليس فقط تصوير التقوى الإنسانية والفضائل الأخرى للآباء ؛ ولكن ، فضلا عن هذا ، بواسطة الطريقة المجازية ، جعل كل من الآباء رمز الفضيلة خاصة ؛ أو بعبارة أدق ، وسيلة لاكتساب الفضيلة . فالفضيلة بواسطة التعليم لهى إبراهيم ، والفضيلة بواسطة الطبيعة هى إسحاق ، والفضيلة بالمران والتجربة هى يعقوب ، وأخيرا السياسي هو يوسف . الآباء ليسوا بعد إذاً رجالا فضلاء ، ولكن رموزا الفضائل . ومن ثم ، بينا نراهم حسب وجهة النظر الأولى فضلاء من أنفسهم بلا تعليم من أحد ، إذ يتّبعون من ذاتهم وحدها الطبيعة (نفس المرجع فقرة ٦) ؛ نرى حسب ، وجهة النظر الثانية ، أن هذا الطابع لايتفتى إلا مع واحد فقط منهم ، وهو إسحاق ، أما إبراهيم ويعقوب فلم يصلا للفضيلة إلا تدريجيا ؛ وبتى يوسف ، وهو رمز السياسي ، على

۲۹۰ ، quis rer. div. h. ؛ ۳٦١ – ٣٦٠ ، ۲ ، ۳ ، de justit. – ۱ هذه القوانين تربية سيئة للطفل) .

[.] YYY : {Y : { qu. in Gen. - Y

۳ – Hirzel فی بحثه عن أرسطو (ريطوريقا ۱، ۱۰، ۱۳ – ۱۰)، ص ۳ – ۱۳ ؛ عن فيلون، ص ۱ – ۱۸ .

ع ـ الآراء الدينية والفلسفية

درجة أدنى منهم جميعا . وأخيرا ، هو لاء الآباء ، باعتبارهم كاثنات إنسانية ، هم قوانين غير مكتوبة ؛ ولكنهم ، كرموز للفضيلة ، لاشيء من هذا ينسب إليهم . مثلا في أول رسالة « يوسف » ، أو في آخر « إبراهيم » ، حيث دعى هذا قانونا غير مكتوب ، نرى أن هذا ليس على أنه رمز للفضيلة بواسطة التعليم ، ولكن كجد للشعب .

وهكذا نرى أن التأويل المجازى الذى نجد فيه جوابا عن مشكلة أصل الفضيلة كان قد أضيف إلى التراجم الحرفية للآباء ، هذه التراجم التى تدخل حقا وحدها في خطة l'Exposition . وما سنراه من التفصيل يو كد لنا أن هذه الزيادة ليست أساسية أو أمرا ذاتيا . فني رسالة «إبراهيم » نرى كل قصة متبوعة بتأويلها المجازى ؛ وفي رسالة «يوسف » ، نرى الأمر كذلك حتى النصف منها ، والتأويل المجازى فيها هو تأويل رويا «أغوات » فرعون (١٥١ – ١٥٧) ؛ ثم نجد القصة تسير إلى فيها هو تأويل رويا «أغوات » فرعون (١٥١ – ١٥٧) ؛ ثم نجد القصة تسير إلى فها دون أي انقطاع .

والتراجم المأثورة الخالصة من كل الرموز المتعلقة بنظرية أصل الفضائل ، تقدم لنا خطة واضحة وضوحا كافيا . وهذا الخلوص من الرموز يدرك بسهولة ما دام الانتقال إلى التأويل الحجازى ينص عليه دائما بوضوح تام . ولو أن فيلون يتبع فيها الترتيب الزمني للحوادث التي رويت في «كتاب التكوين »، فراه يطابق بين كل طائفة من هذه الحوادث المتتابعة وفضيلة خاصة . فمن المعروف أنه ، في عرض القوانين المكتوبة ، يصنف قوانين موسى جميعا أصنافا ، ويجعل كل صنف منها مطابقا لمبدأ من المبادئ التي اشتملت عليها الوصايا العشر . وهذه المبادئ نفسها تحكم الفضائل المختلفة : الحمسة الأولى التقوى ، والحمسة الأخيرة الواجبات نحو الناس أو العدالة ، وهاتان الفضيلتان هما بالاختصار الفضيلتان الأساسيتان . وهذا التصنيف هو الذي ، من بين التصانيف الكثيرة ، نراه يعود كثيرا لدى فيلون .

وعلى هذا ، فنحن زاه فى Ies Vies ، مع احتفاظه بالترتيب الزمنى ، يبحث دائمًا عن وسيلة ليجمع الحوادث على نفس الطريقة التى يجمع بها القوانين المختلفة فى الحقادة الختلفة فى الحقادة المختلفة فى الحقادة المختلفة فى الحقادة المختلفة فى الحقادة المختلفة فى المختلفة فى الحقادة المختلفة فى ا

من الوقائع ، أولا أمثلة التقوى ، ثم أمثلة العدالة . وهذه الرسالة ، فيا عدا المجازات بطبيعة الحال ، توجد منقسمة إلى جزءين ، كما أشير إلى ذلك في فقرة ٢٠٨ ، إد يقول : « تلك هي الوقائع أو الأمور المتعلقة بالتقوى ، ويجب الآن البحث عن عدالته أو استقامته نحو الناس » . إنه بسبب التقوى نجد « إبراهيم » يقاوم حبّ الوطن والأسرة حينا تسلم أمر النفي (٣٢ – ٦٨) ؛ وبالتقوى كذلك سيضحى بابنه إسحاق دون أن ينزل على حبه الأبوى (١٦٧ – ٢٨) ؛ وعدم تأثره في اللحظة التي أمر فيها في روياه بهذه التضحية ، يرجع إلى أنه راض تماما عن نفسه بالحبّ الإلهي (١٧٠) ؛ ومن ثم نراه ينال ثوابه على هذه التقوى في زيارة الملائكة له (ص ١١٤ وما بعدها) أو في الحماية التي شمله الله بها ضد المصريين (٨٩ – ٩٩) ا .

وفى الجزء الثانى (من رسالة إبراهيم) نرى الطبع السلمى حين يفترق عن لوط (٢٠٨ – ٢١٧) ، والشجاعة فى حملاته الحربية (٢٧٥ – ٢٣٦) . وكذا نرى منه سيطرته على شهواته وغرائزه فى موقفه حين ماتت سارة ؛ حينما « لم يضطر ب فى فزع كما لو أن هذا كان مصيبة جد جديدة ، وحينما لم يكن عديم التأثر بهذه المصيبة كما لو أن شيئا موئلما لم يحدث له ؛ بل لأنه اختار الوسط بين هـذين الطرفين ، نجده متألما فى اعتدال » .

ويوسف هو البطل الشعبى الذى تنتصر فضائله دائما فى كل الأحوال المتعارضة . إنه وصل إلى أكبر ساطة سياسية ، ومارس «ذ، السلطة فى سبيل أكبر خير لرعيته ، وذلك بفضل طيبته الطبيعية ونبالته واعتدال مزاجه وعفته . وفى ذلك يقول فيلون حرفيا : « إنه وصل إلى قمة الجمال والعفة والقدرة الخطابية » ٢ . إنه كما يقول عنه

^{1 -} أن قصة حريق ، سيدوم ، التي تذكر هنا معترضة مع تفسير ها الرمزى (١٣٣ - ١٦٧) ، هي بلا شك ليست من الموضوع ، وينتهي التفسير الرمزى لتجلى الله في نهاية الفقرة ١٣٢ . وترتبط مباشرة بالفقرة ١٦٧ ، وفي هذا يقول المؤلف : «هذا مع ما بيناه ، ما يختص بالرؤيا (أي رؤية الملائكة) وبالضيافة (التي قدمها إبراهيم للملائكة) ، والآن لايجب السكوت عن العمل الأكبر (تضحية إسحاق) . وهذه القصة ملحق للتفسير المجازي الذي موضوعه بيان صحة التطابق الذي ظهر لإبراهيم بين الكائنات وبين الله وقواه (فقرة ١٤٢) .

[.] YYA 6 de Jos. - Y

إخوته فيما أثنوا عليه به ، من طبعه « نسيان السوء ، والحب والانعطاف لعائلته ، والذكاء ، والتقوى ، والصبر ، والمساواة ، والاستقامة ، والعدالة » أ .

وهنا ، نرى أن صور هو لاء الرجال النبلاء الطيبين الأخيار تناقض بقوة ، ببساطتها السهلة وشعبيتها المحبوبة ، النظريات الأخلاقية العليمة التى يضيف إليها التأويل المحازى عن التربية والسياسة . والسمة المشتركة لكل هذه الفضائل هى انتصار العقل على الشهوات ، التي لاتموت مع هذا ولكن تسلم له القياد ، هى الموقف الطيب للرجل الذى لايستطيره فرح أو ألم ، بل يعرف كيف يخى هذا أو ذاك . ذلك مثل ابرهيم الذى ألتى حبه للوطن أو حبه الأبوى ، المقاد للتقوى ، والذى لم يجزع حين ماتت سارة ، فتطير نفسه شعاعا عليها . وكذلك مثل يوسف الذى قاوم فى المنزل الذى كان رقيقا فيه ، فتنة امرأة سيده عزيز مصر ؛ أو حينا رأى إخوته ، بعد طول فراق ، رفض أن يتملكه الحب الأخوى .

وهكذا نجد فيلون يرينا ، في كتاب شعبي من هذا الضرب ولكن له غرضا آخر يهدف إليه موسى ، مقاوما لعواطف الأسرة في سبيل اختيار خلف له ٢ . ووجهة النظر هذه ، تقدم لنا مشابهة تامة لوجهة نظر الكتاب الرابع من les Macchabées ، النفى أراد مؤلفه أن يرينا ، على مثال الأبطال اليهود ، أن العقل يمكن أن يخفف من الشهوات ويحكمها ، لاأن يهلكها ويستأصلها ٣ . وهذا الضرب من العظة ، المكتوبة ، الشهوات ويحكمها ، لاأن يهلكها ويستأصلها ٣ . وهذا الضرب من العظة ، المكتوبة ، حسب ما يرىSchürerفالقرن الأول . م، ولكن قبل تخريب معبد أورشليم ، مستمد من إلهام مشابه لإلهام كتاب Ies Vies فالعازار ، مثل إبراهيم ، يحتفظ حالة الألم بإرادته ثابتة لاعوج فيها ٤ . والشهداء حين يرون أمهاتهم يلفظن الحياة من قبل ، يقاومون ثابتة لاغوى ، كما تقاوم الأمهات الحب الأموى .

ومن ناحية أخرى ، يوجد في les Vies ، جانب غير قليل من العناصر

[.] Yo. - YET 6 de Jos. - 1

^{. 10. ()} Vita Mos. - Y

[.] ١٠ ، ٣٩٤ ، ٣٠ ، Didot ١١ ، ٣٩٢ ، ١٠ ، Macch. - ٣

٤ — قارن . Macch ؛ ٦ - ؛ العقل السليم الثابت ؛ و .١٧٠ de Abr . ويرجع عند فيلون
 هذا الثبات إلى التقوى ، وفى Mcech إلى العقل التقى .

والطرق الشعبية ، والنقول عن الشعراء ، والأمثال أو الأفكار العامة المشتركة . نجد من هذا الضرب الخطوط الكبرى لمقال عن النفى فى رسالة « إبراهيم » (٦٣ – ٦٦) ، ومقالا فى التعزى عن سارة (٢٥٧ – ٢٦١) ؛ وهذا المقال ينبغى أن يضاف إليه نوع من مقال فى التعزى بطريق الإشارة والإيماء ، حيث يعقوب يذكر بالتتابع كل وسائل التعزى عن الأموات العاديين . ومن هذا ، أخيرا ، مقال عن الزنا يوجهه يوسف إلى امرأة العزيز بوتيفار أ . هذا وقد وجد Wendland عند Crantor ، فى البلوتارك ، السمات الأساسية لمقالات ابراهيم ويعقوب " .

٣ – هذه القصص المأثورة عن البطولة الطبيعية ، والتي لاتعمل مطلقا فيها ، للآباء اليهود ، تقودنا إلى عرض القوانين المكتوبة التي تبدأ بالوصايا العشر العشر القوانين المكتوبة التي تبدأ بالوصايا العشرهاها في كل والحجة الوحيدة التي بها سيدافع فيلون عن شرائع موسى ، والتي سنراها في كل الصفحات وفي أشكال مختلفة ، والتي هي بدء ونهاية عمله الدفاعي التقريظي عن هذه الشرائع ، هذه الحجة هي الآتية : إن الوصايا أو الأوامر والنواهي الموسوية هي نفس وصايا الطبيعة ، والقوانين ليست اختراع إنسان . ومن ثم ، فكل شروحها أو تفاسيرها ، كل تآويلها الحرفية أو الرمزية ، تهدف إلى بيان أن في القوانين وصايا بالتقوى وبالعدالة أو بالإنسانية . ويكون عبثا أن نبحث في هذا العمل عن فكرة من السياسة العملية ؛ فإن القانون le code الموسوى لم يكن بلا شك قابلا للحياة ، السياسة العملية ؛ فإن القانون عجله بطريق أكثر مباشرة قابلا للتطبيق .

وفكرة جمع القوانين تبعا للفضائل المختلفة ليكون منها قوانين واجبة التطبيق متعلقة بالتقوى (تقديم القرابين لله والاحتفال بالأعياد)، وشرف الآباء والأقارب والعدالة، والاعتدال — هذه الفكرة ليست أقل من فكرة مشرع. ولكن القوانين غــير القابلة للتطبيق أو الوهمية، التي تتعلق خاصة بالملكية ، ب

[.] ١٩ - ٢٢ - ٢٨ - ٢٢ ، de Jos - ١

Die Kynisch-stoische Diatribe bei Philon - r

٣ - هذه السمات تتباين مع نص صغير ورد في ٣٠٣ ، ٧٣ ، ٤ qu.in Gen يحث على عدم الاكتراث التام حسب المذهب الرواق في أشد مظاهره .

de septen. - ٤ ص ۸ و ما يليها .

والقوانين التى لايمكن أن يكون لها إلا معنى رمزى، كالقوانين المتعلقة بالاعتدال المثال هذه القوانين وتلك ، تبين لنا ، كذلك أيضا ، أننا أمام أخلاقى خالص ، ولسنا أمام مشرع . وحينا يلوم فيلون أولئك الذين لا يعملون بحرفية الشريعة ، متعللين بالتفسير الرمزى ، نراه يذكر فقط فى هذا السبيل قواعد دينية حية معمولا بها دائما فى الطائفة اليهودية ، مثل السبت أو تقديم القرابين للمعبد . لكنه هنا لاينسى مطلقا أن يصرح بأنه من الحمق تفسير بعض الشرائع حفيا ، بينا لا يمكن أن يكون لها معنى إلا بالتفسير الحجازى .

وهذا العرض للشرائع المكتوبة ليس مجرّد تفسير حسب نصّ التوراة. فأولا ، الشرائع الخاصة نراها مبوّبة حسب أوام الوصايا العشر. إنه يدرس قبل كل شيء الشرائع الخاصة بالأسرة واتحاد الجنسين . وأخيرا التشريع الخاص .

ومن بعد هذا ، نجد هذه الشرائع تكمل . ذلك بأن الشرائع المكتوبة لاتملأ حقا إطارات هذه التقاسيم التى ، من الواضح البديهى ، أنها لم تعمل من أجلها . ومن هذا كان يحدث من فيلون إما أن يعدل الشرائع الموسوية ٢ ، أو يعمم ما لم يأمر به موسى إلا فى حالة خاصة ٣ ، أو أخيرا يضيف إليها أوامر أو نواهى جديدة ٤ . ومن المشكوك فيه ، قبليا a priori أن يكون فيلون أضاف قد هذه التكملات من نفسه ؛ ومن جهة أخرى ؛ فإن Ritter ، وقد قابل الزيادات الفيلونية بما كان مأثورا فى فلسطين ، بين لنا أن هذه الزيادات والمأثورات لاتتفق ، فى كثير من

[.] $1 \cdot - \epsilon$ de concupisc. - 1

۲ – غير أن ريتر "Ritter" في كتابه Philo u. die Halacha «يشير إلى أن فيلون أكثر تمسكا بحرفية نص العهد القديم من السنة الفلسطينية . وفيما يحص التغييرات ، انظر مثلا سفر «الحروج » ۲۲ ، ۲ - ۱ ، في قواعد الوديعة (۷ ، و ، de spec. legg) .

۳ — انظر مبدأ هذه الطريقة موضحا في « الشهوة » ۲ ، ۳ de concupisc وأن موسى الذي يؤثر الإيجاز يكتني بمثل و احد و لا يسرد الأحوال التي لايتناهي عددها . وعلى هذا النمط ، يستخرج فيلون حميع الأوامر الحاصة بالقناعة من قانون القرابين .

٤ – مثلاً في ٣ ، de spec·legg ، ٣ ، ١٥ (عقوبات القتل) ، نفس المصدر ، ٣٠ في عرض الأطفال .

النقط ، مع الهلكا la Halacha . إنه إذن يفترض ، في درجة كبيرة من الاحتمال أن فيلون كان ينهل من تقاليد إسكندرية تتكوّن حقا من قرارات المجمع أو المجلس الإسكندري . على أن هذه الزيادات أوحى بها غالبا نص التوراة نفسه ١ . ومع هذا فليس لأحد أن ينكر التقريبات التي أشار إليها منذ طويل Mangey ، بين بعض هذه الأوامر والنواهي التي زادها فيلون ، وبين الشرائع الأجنبية اليونانية أو الرومانية ٢ . على أن هذا التأثير لا يمتد في اوراء بعض التفاصيل .

وأخيرا، فإن المعنى المادى لهذه الأوامر والنواهى يزدوج دائما عند فيلون بمعنى آخر أخلاق ، وهذا المعنى هو الذى يبقى أحيانا وحده . فالشعائر الدينية ، مثلا ، هى بيان أو دلالات للشروط الأخلاقية للتقوى ؛ وتحريم بعض الحيوانات النجسة ، يعنى أن الرغبات يجب أن يكون لها عنان يمسكها . وبالجملة ، فهذا التأويل ينزع بلا شك من الشريعة اليهودية كل طابع سياسي ، ويحرها إلى شيء جديد تماما في التفكير اليوناني ، أى يحوها إلى شريعة أخلاقية . إنه في الأخلاق الإغريقية ، لا يتصور في النفس الإنسانية ضمير مشرع يفرض الواجب على الإنسان ، بل يترك الواجب يعمل عمله بجاذبيته وحدها ؛ لكن ، في مقابل هذا ، نجد الشرائع الوضعية ، وعلى الأقل تلك التي تصورها أفلاطون مثاليا ، تجاوز دائما دون انقطاع الحياة ونواهي أخلاقية .

هذا ، وفيلون حين وضع في الطبيعة نفسها معين الشرائع الموسوية ، وأكثر من هذا حين طابق بين الشريعة التي تصوّرت كخطاب أو «حديث يأمر وينهي » ، وبين « اللوجوس » « الداخلي في العالم والنفس — فيلون حين فعل هذا ، قد ساعد في خلق فكرة العقل المشرّع وفكرة الواجب .

^{1 –} يذكر Ritter مثلا لهذا ، r de spec.legg و الآخر ، حيث العقاب يستوحى من الترجة السبعينية؛ . Ritter ، وعقاب الحانثين بما وعدوا مستوحى من سفر الأحبار , من الترجة السبعينية؛ . Tareste , Journal des ، (انظر Savants مارس ۱۸۸۳ ص ۲) . وانظر بخاصة هوامش طبعة ۲ مارس ۱۸۸۳ من ۲ ، ۱۸۷۳ (عن المسمين) . ويقر فيلون ، خلافا المسنة اليهودية ، بحق الوالدين في الحياة والموت على أولادهم . de par. col ؛ ص ١٤ .

ه – الحكومة السياسية

إننا ، إذاً ، نجد فيلون أبعد عن اليهودية كل تشوّف ، بل وكل معنى سياسى . فاليهودى الإسكندرى هو يهودى بالدين ، وليس يهوديا بالجنسية . وفى رأيه أن كل يهودى ، بعد التشتت ، يجب أن يكون مواطنا فى البلد الذى يقيم فيه ؛ ومن ثم ، فإن المسائل السياسية لاتشغله فى واقع الأمر إلا قليلا جدا . حقا ، إننا نقابل ، بلا شك ، لديه جدلا أو مناقشات فى مختلف الأوضاع التى يجب أن تكون للحكومة ؛ ولكن هذا ليس ، بصفة عامة ، إلا مجرّد موضوعات أو مباحث خطابية لاتمثل أى مذهب ثابت لديه . هاهو ذا بعد أن أثنى كما شاء على الديموقراطية ، أفضل الحكومات — كما يقول — لقيامها على المساواة ا ، نجده يمثل لنا الملكية ، على أنها الحكومة الأكثر طبيعية والمثلى بلا جدال ٢ .

وفيلون لاينتقد مطلقا من الناحية النظرية أى وضع من الأوضاع التى يمكن أن تكون عليها الحكومة . وكل ما هو حى وله خطر فى اعتباراته أو ملاحظاته السياسية ، هو الرغبة فى حكومة سلمية وقوية ، نعم قوية إلى درجة تستطيع بها حماية حقوق اليهود . إنه ليقص فى رسالته le Contre Flaccus كم نال هو لاء اليهود من ألم وعذاب بسبب ضعف هذا الحاكم الرومانى ، هذا الحاكم الذى ترك الجمهور الإسكندرى يثور ضد أولئك اليهود .

ومن المعروف فضلا عن هذا ، حسب شهادات أخرى ٣ ، كم كان هذا الحمهور أو الرعاع متقلبا ذا نزوات وأهواء ودائما في رحركة واضطراب ، وهمذا

۱ ، ۱؛ و quis rer. div. h. و في مدح للمساواة) وفي ۳۷؛ ، ۲ ، ۱؛ de just - ۱ يشرح فيلون مبدأ المساواة السياسية .

۱۷۰، de Confus. lingu. أوفى هذا النص ينسبها للعالم . ۱۵۵، de Decal. - ۲ وفى هذا النص ينسبها للعالم . ۱۵۵، de Decal. - ۲ وفى البدأ الذي وضعه Caïus : « إنه وضع طبيعي ألا تكون السلطة مشتركة » . الملكية في نظره هي الملكية المصرية المطلقة (انظر نظرية أن الأرض كلها ملك للملك . مشتركة » وضد عادة التجسس، ۵۸، وراجع النقد الموجه ضد الملكية ، وضد عادة التجسس، ۵۸، وراجع النقد الموجه ضد الملكية ، وضد عادة التجسس، ۵۸، وراجع النقد الموجه ضد الملكية ، وضد عادة التجسس، ۳۸۴) .

۳ – انظر Bouché-Leclerq, Histoire des Lagides ۲ ص ۳۰

الأمر الواقع يمد نا بأساس حقيقي للوحات الحية التي رسمها فيلون للشعب وللحكومة التي قامت به وألقت إليه بالمقاليد أ ، والتي نعرف منها ما كان من حقد مفهوم تماما بين الشعب واليهود . ومن أجل ، نرى أن اختيار رجال القضاء با لانتخاب ، وحرية الجماعات ، لاتلقي عند فيلون ميلا وعاطفة أكثر ٢ . إنه إذا كانت الفوضي مخوفة ، فإن هذا بصفة خاصة بسبب حكومة الشعب التي تجيء عنها هذه الفوضي ، وإذاً ، فهذه الحكومة القوية والمحبة للسلام ، يجدها فيلون متحققة في الامبراطورية

وإذا، فهذه الحكومة القوية والمحبة للسلام، يجدها فيلون متحققة في الامبراطورية الرومانية، التي لم تكن تعتبر بعيدة عن أن تكون الحكومة المثالية، لوكان يرى أنه يمكن أن يكون على هذه الأرض مملكة حقة ٣ وملك حرى بهذا الاسم ١٠ إنه لا يجد كل سمات الملكية والملك المثاليين أقل تحققا في هذه الامبراطورية وهذا الامبراطور. وإنه بصفة خاصة ، لينظر إلى هذه الامبراطورية، وقد صارت عالمية، وقلبه مفعم بالرضى. إنها ، فيما يقول ، لتمتد من الفرات إلى الرين ، بما أنه لا يوجد وراء هذه الحدود إلا أمم متوحشة ٥ . وإنه يثني بصفة خاصة على « أوجست » إذ ضمن السلام والانسجام في العالم ، بما أقام من حكومة أكثر من فرد بدل الحكومة التي يستبد بها فرد واحد ١ . ومن ذلك نرى التعابير التي يشير بها إلى هذا الامبراطور تجعل منه شخصا إلها حقا .

وهنا ، فى هذه النقطة ، لانستطيع إلا أن نشير إلى المفارقة العجيبة بين اللوم العنيف الذى يوجهه فيلون إلى « كاليجولا » إذ أراد التشبه بالآلهة ، وبين الصفات

de praem et ؛ ۱۲ ، ۲ ، ه وما بعدها ؛ in Flacc. ه و ما بعدها ؛ de Jos. – ۱ . ۳٤٣ . . ۳٤٣ مس ۲۴۳ . . ۴ ؛ spec. legg. ؛ ۱۱ ، ۲ ، ۲ de poen.

٣ - ١٥٥٠ اناس إلا الفوضى .

[.] انسان بأنه إنسان ، ٤٤ – ١، de Decal – ٤

[.] Y . Leg. ad C. - .

٢ - Leg. ad C. ؟ إنه بدلا من تعدد القواد ، سلم دفة السفينة إلى ملاح وأحد ، وهو نفسه .

الإلهية التي يخلعها نفسه عليه . إن له ، فيما يقول فيلون ، القدرة على « أن يجعل عيونا جديدة من الخيرات تمطر على أوربا وآسيا ، ليكون من ذلك سعادة لاتزول ، للفرد وللمجتمع على السواء » أ . هذه المفارقة الواضحة البدهية ، إذا قرّبناها إلى ما سبق أن قلناه عن المشرّع المثالى ، تجرّنا إلى اعتقاد أن فيلون لتى نظرية عن الإمبراطور المثالى واصطنعها لنفسه .

هذه النظرية تتفق جيدا والتصورات القديمة للمملكة المصرية . وإنه من الطبيعى أن تكون هذه النظرية ولدت في مصر ؛ حيث ، كما نعرف ، خلف الأباطرة الرومان الملوك ، مع احتفاظهم بكل ما لهم من سلطان . وهذه النظرة تجد قوة لها في كلمات Macron إلى «كاليجولا» : «أنت مرسل من الطبيعة لسفينة الإنسانية ، تقودها وتحكمها لخلاصها ؛ وأنت فرح ، فوق هذا ، لعمل الخير لرعاياك ٢ » . ولنا أن نأخذ من هذه التعابير أن السلطة الرومانية لم تكن نتيجة اتفاق بين الشعب والحاكم ، ولكن كانت طبيعية : إنها تحقق وحدة العالم حين تعارض مايكون من الانتخاب الشعبي من سيئات ٣ . وقد جعلت سعادة الامبراطورية في عهد مايكون من الانتخاب الشعبي من سيئات ٣ . وقد جعلت سعادة الامبراطورية في عهد مايكون من الانتخاب الشعبي من سيئات ٣ . وقد جعلت المرء يفكر في العصر مايكون من مقارنة متملقة ، نعني فكرة أن للامبراطور الروماني رسالة إلهبة .

ولقد كان فيلون فى أيامه ما نسميه اليوم رجل حكومة ؛ إنه رأى فى الامبراطورية الرومانية ضمانا للثقافة اليهودية ؛ الامبراطور « يحكم بالقوانين » ، أى أنه يحترم شرائع كل بلد له عليه سلطان ، وبخاصة الشريعة اليهودية . و « أوجست » يعنى بتثبيت

1 4 14 14

الفصل الرابع ؛ انظر الفصل السابع في الآخر : يجب على الأمير أن ينعم بسخاء و بدون تردد ،
 بيده و من قلبه .

قارن الثناء على Tibère الفصل ٢١ ، وهو يطبق على أغسطس ما قاله أفلاطون عن الصانع : « إنه يحول الفوضى إلى نظام . . . و يمنح الحيرات بسخاء » .

قارن – Moret, Caractère religieux de la royauté pharaonique باريس قارن – کیث یذهب إلی أن الملك المصری هو خالق مثل الآله .

ore crev Leg. ad C. - r

٣ - نفس المصدر ٢٢ ، ٢ ، ٢٧٥ .

أو تأكيد القوانين الحاصة في كل شعب ، عنايته بالقوانين الرومانية » . وكان من ذلك أن يهود روما لم يكرهوا يوما ما على تغيير تقاليدهم وعاداتهم التي ورثوها عن الآباء ؛ حتى إن الفصل الثالث والعشرين كله يرينا كيف كان يتصوّر الاتفاق بين الامبراطورية الرومانية والشريعة اليهودية . وهنا يجب أن نميز وجهة النظر العملية هذه تماما ، التي لاتمنع فيلون نفسه من أن يقاوم جور الامبراطور على اليهود ، والمذهب النظرى الذي يقول بالامبراطور الإلهي، والذي لايمكن أن يكون فيلون صاحبه ومنشئه .

إن اليهودى يريد أن يكون له مثل الرومانى ، السلطان العالمى . لكن طمع هذا وذاك ليسا متعارضين . ذلك بأن ملك الحكيم ليس حقيقة ، قهر الأمم المختلفة ؛ فالحكيم ليس إلا كأجنبى على ظهر الأرض ! ؛ فحينما يتخلص من جسده ، لاشىء يمنعه من أن يعود إلى مقرة الحق ، الذى هو السهاء ٢ . وإنه من أجل هذا ، تظهر له سياسة الناس حلما لاحقيقة له ، كما يظهر له السلطان العالمى خيالا من الحيالات التى لامعنى لها .

۱ - ۱۰۰ Au. in Gen. - ۱ ص ۱۸۲ : هو سائح فی القریة لا فی وطنه . . . ۲ – نفس المصدر ۱۱، ۱۸۶ ؛ ۱، ۱، (Harris ، ص ۱۶) .

الفصِّ للالثالِث

الطريقة المجازية

موجز : عموم هذه الطريقة في عصر فيلون . ١ - الطريقة المجازية عند الإغريق ؛ المجاز الرواقي عند فيلون - القرابة الشديدة بين المجاز الفيلوني والمجاز الفيثاغوري المحدث الغز قابس ؛ نظرية الأعداد . ٢ - الطريقة المجازية عند اليهود ؛ « أريستوبول - Arisobule » الزائف ؛ نقد شهادة فيلون عن المجاز عند المجاز عند المجاز عند المجاز عند المجاز الترابيت les Thérapeutes ؛ شهادة فيلون عن المجاز اليهودي الما ثور : الإتجاهات المحتلفة المجاز . ٣ - فيلون وخصومه اليهود ؛ التأويل الأسطوري التاريخ اليهودي : آثاره لدى فيلون ؛ إن فيلون يوجه هجومه ضد هذا التأويل ، لا ضد التأويل الحرق الساذج .

إن تفكير فيلون الفلسني لايظهر لنا بطريق مباشر ، ولكن فقط في شكل تأويل دائم لنصوص التوراة . وهذه النصوص ، في معانيها الحرفية ، لاتشمل بطبيعة الحال نظريات المؤلف وآراءه الفلسفية .

والتأويل المجازى يلوح، فى رأى القارئ الحديث، أنه موطن المقاربة والقول بالرأى والهوى بلا قواعد يسير وفقها . لكنه فى الحق يقوم أصالة على تحديد فكرة بواسطة صورة من الصور الكلامية ؛ ولكن الصورة المجسمة التى تريد أن تعبر عن فكرة معنوية ، والشكل الخارجي الذي يريد أن يمثل لنا فكرة داخلية ، بجتهدان فى ذلك عبثا — إنه يبتى دائما فى الفكرة شيء لايمكن بيانه أو التعبير عنه ، وهذا ما يجعلها فكرة ، لاصورة تعبيرية . ومن ثم يمكن أن يقال إن الصور والمجازات مقيد فى أن تثير فينا فكرة كان لا يحس بها ، لولاها ، إلا بصعوبة وعسر . لكن هذه الصور والمجازات لاتكون إلا حلقة من سلسلة من الأفكار تمتد غالبا فيا بعد ، حلقة ليست ضرورية ، وإن كان نفعها بينا . وهذه المجازات ليست فى الواقع ونفس الأمر ، إلا علامة فيها من التجسم والحياة أكثر مما فى العلامات العادية ، ولكنها نتطلب أن يفهم معناها و دلالتها أولا .

فإذا وضح هذا ، نذكر ان الطريقة المجازية تضع أمام نفسها مشكلة قلب المعنى المجازى . إن هذه الطريقة ، بدل السير من الفكرة لتنتهى بالصورة ، تسير من الصورة ، هذه الفكرة غير الكاملة ، لتقيم بها الفكرة المولدة . وهذا ما لايمكن ، بالمبداهة ، أن يكون إلا أمرا تعسفيا . وذلك ما كانه موقف فيلون إزاء القصص والشرائع التي تحتويها كتب موسى الخمسة . وهذه الكتب هي نقطة السير الوحيدة ، ومعين الحكمة التي فيها كل الحقائق عن الله والحياة الإنسانية والعلاقات بين الله والإنسان .

إن نص التوراة هو الصورة التي يعطينا تأويلها المثال ، وهو الجسم الذي تستشف الروح من خلاله العين العليمة لمن يعرف أنه يرى . وفي مثل هذا الضرب من التفسير ، تبدو العلاقة بين النص وتأويله تابعة للرأى الخاص دائما . وفيه يجد المرء نفسه منساقا إلى اتهام المؤلف بأنه يعمل عن إدراك ، على أنه يدخل في النصوص ما يد البرهنة عليه من المذاهب ؛ وهذا ، حقا ، هو اللوم الذي تعبر عنه هذه الحملة أو الصيغة المستعملة غالبا ، وهي أن « الطريقة المجازية أفادت فيلون في أن يجد الحكمة الإغريقية في الكتب اليهودية » .

ومع ذلك ، ليس هذا اللوم عادلا . حقا ، بالنسبة للقارئ الحديث ، يظهر التأويل المجازى تأويلا تعسفيا ، ولكن الأمر ليس هكذا مطلقا إذا وضعنا أنفسنا موضع فيلون وبيئته حين ذاك . إذا ، ما هي الأسباب التي بها أمكن في ذلك الزمن تبرير ما نراه اليوم ضلالا عقليا ؟

لقد كانت طريقة التأويل الحجازى مستعملة شائعة ، في عصر فيلون ، في العالم الإغريقي . وهنا لانريد أن نرسم هذا التاريخ الذى قام به خير قيام Decharme . فقبل الرواقيين بكثير ، كانت هذه الطريقة مطبقة على الأساطير الإغريقية والقصائد الهوميرية . ولكن كانت المدرسة الرواقية هي التي استعملت ، منذ بدء قيامها ، هذه الطريقة بأكثر ما يكون من التوسع ، وذلك لتجد مذهبها في الأساطير الشعبية . ها هو ذا كتاب Cornutus المسمى "Abrégé de Thélogie" ، كان فيه نظرة

Critique des traditions religieuses chez les Grecs Paris, 1905 - 1

عامة ، مأحوذة بصفة خاصة عن « كريزيب — Chrysippe » عن المعنى المجازى الذى كان هذا ينسبه إلى الآلهة الإغريقية وإلى صفاتها وأعمالها . ولكن ليس هناك أى مذهب فلسنى ، حتى مذهب أبيقور (على الأقل فى عرض « لوكريس Lucrèce » له) الانجد فيه الطريقة نفسها . وهذا الشعار للتأويل الحجازى كان له قدره فى كل الأوساط والبيئات ؛ إنه يصطدم ، فى الناحية الطيبة العملية للرواقيين فى العصر الرومانى ، بانتقادات فيها من العنف غير قليل ، مثل انتقادات « سنيكا — Sénèque » الذى يلوم كل فرقة من تلك الفرق إذ تريد أن تجعل هو مير ، حسب مذاهبها المختلفة ، رواقيا أو أبيقوريا أو مشائيا ٢ .

ومن الحق، أنه كان يمكن بداهة أن نجد، بواسطة التآويل التعسفية ، في هومير كل المذاهب الفلسفية . ومن أجل هذا ، ترى الفلاسفة الذين ظلوا مخلصين إلى مدرسة من المدارس المختلفة لم يستطيعوا مطلقا قبول سلطان هومير ؛ بما أنه ، بواسطة الطريقة المستعملة ، كان في إمكان مدارس أخرى أن تعارضهم بنفس هذا السلطان ، ولم يكن هناك تأويل واحد عقلي محدد من بين هذه التآويل جميعا . وعلى الضد من هذا ، كان الفلاسفة الذين كانوا ، مثل فيلون وآخرون من معاصريه ، لايقبلون أي مذهب خاص ، ولكن يأخذون ما هو خير في كل منها ، يستطيعون — دون أي خطر — قبول هذه الطريقة . فهذهب الاختيار والتلفيق كان إذاً ، ظرفا مناسبا جدا لانتشار التأويل المجازى إلى حد بعيد .

١ – الطريقة المجازية لدى الإغريق

من الممكن لحسن الحظ أن نعرف فى دقة الأثر الذى كان للفلسفة الهيلينية على فيلون فى هذه الناحية ، نعنى ناحية التأويل المجازى . حقا ، إذا كانت هذه الطريقة قد انتشرت وصارت عامة هنا وهناك ، فإنه مع هذا يمكن التدليل على أنها كانت فى الإسكندرية ، قريبا من عصر فيلون ـ مستعملة فى تذوّق لها أكثر ، وفى خطوة

[.] Too (Y (OVT (Y (OAA (Y (De natnat. rerum -)

^{. . .} AA . Ep. - Y

لها أكبر ـ مما كانت فى أية بيئة أخرى . ثم إنها اتخذت فى هذه البيئة ، تحت تأثيرات مختلفة ، صبغة تنزع إلى الدين أكثر مما تنزع إلى الفلسفة ؛ وهذا معناه أن الأمر لم يعد العمل على أن تستوعب الأساطير الدينية فى مذاهب فلسفية كانت موجودة من قبل ، كما كان الرواقيون لايرون فى « زيوس — Zeus » إلا نارهم الفنانة ، ولكن كان الاهتمام بأن يجدوا ، تحت ستار أقاصيص الأساطير الغليظة الكائن الروحى المحس والحى الذى يمكن أن يكون موضوع الحب والعبادة .

وا لمعين الأكثر أهمية لهذا الاتجاه للطريقة المجازية فى الإسكندرية فى الحلقات الهيلينية ، كان فيلون نفسه ؛ وقد صار لشهادته قيمة عالية ، حين نواجهها بالبقايا اليسيرة التافهة التى بقيت لنا عن هذا النشاط القوى الشديد .

لقد كان فيلون يعرف المجازات المشتركة للمدرسة الرواقية في كل تفاصيلها . فكان يذكر التأويل المجازى لأسطورة Mnémosyne ، مع قبولها في الأعم الأغلب من الحالات ، ومع اطراحها في النادر جدا ا . وأسطورة Vesta ، وأسطورة Hadès ، وأسطورة Ouranos ، وأسطورة وأسطورة Sirènes ، وأسطورة كيب أن لا البعض فقط من بين هذه الأساطير ، هو الذي سار مسير الأمثال بيضاف أن البعض فقط من بين هذه الأساطير ، هو الذي سار مسير الأمثال بكعذاب « تانتال — Tantale » لبيان ألم الرغبة ، أو Hadès المحديث عن تعاسة الحياة الفانية . ولكن بالنسبة للأساطير الأخرى ، تراه يقبل ما فيها من مجاز ،

۳۰ – ۲۷، de Plant. – ۱ وظيفة آلهات - ۳۰ – ۲۷، de Plant. – ۱ الفنون بنات Mnémosyne

۲ ، de Cherub. – ۲ ، نص یکاد یکون موازیا حرفیا النص Cornutus ص ۵۲ ،

۳ . ۳ ، de Plantat. – ۳ . يبتى نص فيلون غير مفهوم إذا لم يكل بنص

[.] to 6 Y 6 Quis rerediv. - t

[.] Y : 9 ' 7 ' de Somn. - •

^{. 1.9 6 7 6} de praem. et poen. - 7

[.] YOA . YY . Y . Qu. in Geu. - Y

[،] ۱۲۳، ۳، ۳، Qu. in Gen. – ۸ انظر أيضا

دون أن يحاول أبدا تبريره بنص من التوراة . وبهذه الطريقة ، كان يحدث أن يعرض لنا مذاهب فلسفية من غير أن يضعها تحت سلطان موسى .

ويدل أيضا على القيمة التي يعزوها فيلون للمجاز الإغريقي ، احترامه لهوميروس وهيزيو د باعتبارهما حجتين في الفلسفة . ومن ثم نراه ، في رسالته عن la Providence المتحيد التي نعرفها ينتصر لهوميروس وهيزيو د مبر ثا لهما من تهمة الإلحاد ، بنفس الحمية التي نعرفها لمؤلف كتاب : « الحجازات الهوميرية — les Allégories homériques » . فني هذا النص ّ نرى هوميروس الذي يتحدث عنه رواقيا يخني الطبيعة تحت ستار الحجاز ؛ وفي مكان آخر ، نراه سياسيا يو كد سمو الملكية ٢ ؛ وهو أيضا فيثاغوري ، قد دلل على ما للعدد « ثلاثة » من منزلة واعتبار ٣ ؛ وفي نص ّ غريب جدا ، يقرب ، دون أن يسمى هوميروس مع هذا ، ظهور الله في الأوديسا (١٧ ، ١٥٥ – ٧) في شكل اثنين من الأجانب ٤ ، إلى قصة ظهور الملائكة لإبراهيم (التكوين ١٨ : ٢) في شكل اثنين من الأجانب ٤ ، إلى قصة ظهور الملائكة لإبراهيم (التكوين ١٨ : ٢) ويجب أيضا أن تذكر تأويلا صوفيا لعصور هيزيود الثلاثة : العصر الذهبي الذي يمثل العالم المعقول ، العصر الفضي الذي يمثل السهاء ، والعصر النحاسي الذي يمثل الأرض ؛ وإن كان هيزيود لم يُذكر ، فإن هوميروس اتخذ ضهانا للتأويل الخاص العصم الأخير ° .

ولكن ، هذا هو التراث المشترك لأصحاب التأويل المجازى ، ولو أن النص الأخير يفترض نظرية أفلاطونية رواقية خاصة بالمذهب الإسكندرى . والتأثير الإسكندرى حقا ، يُرى خاصة في علم الأساطير الحجرّد la mythologie abstraite للكائنات المتوسطة والقوى المختلفة . هذا العلم يحتوى ، كما سنبينة فيما يأتى ، نتيجة عمل في التأويل المجازى يتخذ مبدأ له الاختيار والتلفيق الديني اليوناني المصرى، الذي

[.] vo (¿ · · · · de Provid · - ·

^{. 14. 6} de Conf. lingu. - Y

[.] Υο· · Λ · ε · Qu. in Gen. - ٣

٤ - نفس المصدر ، ٢ ، د ٢ .

^{. 078 (1.7 (7 (} Qu. in Ex. - 0)

أخذ الفلاسفة الرواقيون أكبر جانب من العلم به . فاللوغوس ، والحكمة ، والقوى Puissances المختلفة ، ليست إلا نتيجة جعل الآلهة اليونانية المصرية روحانية بفضل التأويل الحجازى . وإنه من الموكد أن الدين المصرى مستعد ، بطبيعته نفسها ، لحذه التآويل الحجازية أو لهذه المجازات . إن المرء يرى في هذا الدين منذ زمن مبكر جدا آلهة مجردة * ، هي تقريبا أنواع من الذوات غير الشخصية ، التي يتوجه لها بالآلهة الأخرى ا .

ولن نلح هنا على هذه النقطة ، لأننا لانجد لدى فيلون العمل المجازى نفسه ، بل نتيجة هذا العمل هولاء المفكرون أثروا على المذهب أكثر مما أثروا على الطريقة . ففيلون يقبل هذه الكائنات الإلهية ، دون أن يظهر أنه يشك في التأويل المجازى الذي كان المخرج الذي ظهرت منه . و « اللوغوس » ، والأشخاص أو الأقانيم الأخرى المشابهة ، لهم حق المقام في الدين . ٢ .

وكان الأمر على غير هذا لدى الفيثاغوريين المحدثين ، الذين كان مركز مدرستهم في الإسكندرية ٣ . فهذا كليان الإسكندرى يذكر بعض هذه التآويل المجازية التي لانرى فيها أية أصالة ، وإن كانت تبين أنهم كانوا يستعملون نفس الطرق التي كان يستعملها الرواقيون ٤ . ولكن الرسالة الصغيرة الشهيرة عن التأويل المجازى لدى الفيثاغوريين المحدثين ، المساة : لغز قابس ، تكشف لنا عن طريقة في التأويل المجازى ، من ناحية الشكل وناحية الموضوع وحقيقة الأمر ، يربط بينها وبين طريقة فيلون كثير من النقاط المشتركة .

إن التأويل المجازى لمدى الرواقيين يتخذ الشخصيات أو القصص الأسطورية التي نقلها إلينا الشعراء، أو مقابلها في الدين الشعبي، موضوعا له. ولكن المذهب

أى آلهة لمعان مجردة كإلهة العدالة أو الحمال مثلا .

ا – انظر « ما » آلهة الحقيقة (Athéna انظر « ما » آلهة الحقيقة (de Iside لبلوتارك .

٢ - ويرجع السبب ، على ما يظهر ، إلى أنه كان يجد في اليهودية نفسها مذهبا القوى مستندا الى التوراة .

Zeller, Ph. der Gr, - ۳ مجاه بس ۹۹ مدا

غ – ذكر م Abel في: Abel به من منه منه و د

الآراء الدينية والفلسفية

الفلسفي الذي به يؤولون هذه الشخصيات أو القصص الأسطورية ، كان مستقلا عنها ومتوسعا فيه من قبل من أجله نفسه ، بينها كان الأمر على خلاف ذلك تماما فيها يختص باللوحة . وهنا يصف المؤانف رسما موضوعا في معبد ، ويرينا فيه مذهبا أخلاقيا تاما ، وذلك بشرحه مجازيا . وفي هذا يكون الرسم ، أي الصورة المحسة ، هو الوسيلة التي لاغني عنها ، والتي بدونها لا يمكن الوصول إلى المذهب الذي يمثله ذلك الرسم أو تلك الصورة . فالحقيقة مختفية بنفسها ، إذ تتخذ من الأشكال مايكون لها نقابا تختق وراءه ، ويجب لننالها أن نصل إلى معنى هذه الأشكال . ومن ثم يتبين لنا أن مثل هذه الفكرة تجعل من التأويل الحجازي طريقة لاغني عنها أبدا في البحث عن الحقيقة ، وليست فقط طريقة مساعدة كما هو الأمر عند الرواقيين .

ولكن من أين جاءت هذه الفكرة ، وهي أن الحقيقة يجب أن تكون مختفية وراء رموز وأمثال ؟ يظهر لنا أنها ولدت من الأسرار "Mystères"، وبخاصة الأسرا الأورفية . فني آخر القرن الثاني ق . م ، نجد Denys النحوى من تراقيا ، يعارض نبوءة أو تنبؤ د لف التي تبين حرفيا عما يريد ، بأورفيه Orphée الذي يتكلم بالرموز . ا ومن الحق ، أن نقول بأنه من المقبول على العموم أن المساتير ، في أصلها وروحها ، لا تقتضي تعليا مجازيا ؛ وكان ما يطلب من هذه المساتير هو أن تكشف لنا عن أمور عملية بها يمكن الوصول إلى السعادة في الحياة الأخرى ، أكثر من أن تكشف لنا عن مذهب سرى . وإذاً ، فما كان خافيا لم يكن المعني التصوق أو الرمزى لتلك الأساطير ، ولكن كان الأساطير نفسها والمشاهد التي كانت تمثلها ٢ . ولكن ، تحت أثر الدفعة النقدية نفسها التي أدخلت الحجاز في كل شيء ، نرى إهذه الأساطير نفسها تبدأ في أن تعتبر رموزًا لحقائق عميقة . ومن ثم نجد المعني نفسه لكلمة الإراضة نفسها تغير .

لقد صارت الإراضة تدل على الروئية الروحية للمعنى الباطن للأسطورة ، أكثر مما تدل على الوصول المادى لمشاهدها. ومن ثم كانت الحقيقة وقفا على عدد قليل من المرتاضين والحكماء الذين كانوا يستطيعون الوصول إليها ؛ « إنه للحكيم الانتفاع

^{. (} ۲۶۲ مس ۲۰۲ ، Clém. Alex., Strom.) ۲۰۲ مس Abel, Orph. – ۱

[،] ۱۸۹۳ اکتوبر Foucart, Acad. des Inscrip et Belles-Lettres - ۲

بالكلمة الرمزية ، ومعرفة المعنى المراد بها ١ . » ثم من بعد هذا ، صرنا نرى أسبابا عديدة لوضع حجاب يعسر اختراقه ، بين العقل الإنسانى والحقيقة ، أسبابا ترجع للتقوى كى لايستطيع الجاهل أن يسخر مما لم يفهم ؛ بل قد يمتد هذا إلى أسباب نحوية ، بما أن الحجاز يسمح بالإيجاز. وهذه العوامل والأسباب كلها ، نجدها فى الرسالة التى كتبها « بلوتارك » عن إيزيس .

والمقارنة بين الإراضة المجازية والإراضة على المساتير ، تتقابل عند فيلون كما في لغز قابس ، وإن لم تكن كثيرة . على أن نفس فهمه للحقيقة الباطنة في الحجاز ، له علاقته بالحقيقة الخافية في الأسرار . فالحقيقة لاينبغي الإفضاء بها إلا لعدد صغير وبحذر وحيطة ؛ فإن آذان العامة الجهلاء بهذه الناحية لاتقدر على سماعها واحتوائها ٢. ومن ثم ، ليس للحكيم أن يكشف الحجاب عن الحقيقة لكل أحد ، بل إنه ليعرف كيف يكذب أحيانا في هذا السبيل ، مدفوعا بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية ٣ . وهوالاء الذين لايريدون أن يقبلوا الطريقة المجازية ، ليسوا فقط أغبياء ، ولكنهم ملحدون أيضا ٤ . ونحن جميعا نعرف العقاب الفظيع الغليظ الذي ينتظر من يسخر بالتأويل الخاص باسم إبرهيم ٥ .

هذا ، واستعمال الأساطير في الفلسفة يصعد في التاريخ إلى افلاطون ، بل وإلى ما قبله ، ولكن افلاطون نفسه لم يكن يستخدمها بالطريقة التي نعرفها لأصحاب الحجاز . فغي رأى افلاطون ، يجب أن تلجأ الفلسفة إلى الأساطير لتلتمس منها العون في المسائل التي لا يمكن أن يصل العقل فيها إلى معرفة الحقيقة تامة ، فيضطر للاقتناع بما يلوح منها من ظنون . بينها في رأى أصحاب الحجاز ، يستخدم الحجاز في المواضيع التي لا يستطيع

[،] ۲۵٦ ، Abel, Orph، – ۱

^{. 71 &}lt; de sacr. Ab. et C. (¿A (de Cherub. - Y

۳ - Yea ، ۲۷ ، ۲۷ ، ۲۹۹ ؛ وهو معنى مزدوج وضع لطبقتين مختلفتين من المستمعين ؛ ۲۹۹ ، ۲۱۱ ، ۱۱۳ .

ع – أنهم أولا جهلة « عمى الروح » ، ٣٧٤ ١٦٨ ، ٤ Qu. in Gen . ويسمى أنصار التفسير المجازى بأنهم القادرون عقليا على النظر الذي ينفذ إلى باطن الأشياء .

العامى أن يصل فيها للحقيقة ، فحينتذ ينبغى تغطية هذه الحقيقة بحجاب لايمكن أن ينكشف إلا للمرتاضين .

وعن الآن في أيامنا هذه نفهم بعسر هذه الطريقة الملتوية للوصول للحقيقة . فالقارئ للوحة Cebes سوف يتساءل في أي شيء أو ناحية يستطيع وصف الرسم أن يوضح ، مهما كان ذلك الإيضاح ، المذهب الأخلاقي المعروض بذلك الرسم . وكذلك قارئ فيلون لإيملك نفسه أن يثور ضد تراكم الشروح أو التفاسير المجازية ، التي يخيل لنا أنها لم تكن إلا لتعوق التفكير وتنظلم الفكرة . ولكن ، على الضد ، كان ذلك خاصة من الخواص الذاتية للعقلية القديمة ، نعني استعمال هذه الطرق غير المباشرة للمعرفة . ونجد ، دليلا على هذا أ ، الدور الهام التي كانت تلعبه العرافة ، في كل أشكالها وصورها ، على حساب الاستشفاف العقلي لما يكون من حقائق مستقبلة في الوقائع والحادثات . وكذلك نجد الدليل على هذا في الحقائق الأخلاقية التي يلوح ، مع هذا ، أنه ينبغي أن ننفذ إليها ، بحدس الوجدان المباشر أو بالنبوءة من النبوءات . وهكذا لا تعرف الحقيقة إلا بعلامات ليست بدهية أو واضحة دائما ، ولم يوهب كل إنسان تأويلها وتفسيرها . وإذا ، لنا أن نقول بأن القرابة بين الطريقة المجازية وبين العرافة ربما تكون أكثر قربا مما بيها وبين المساتير ا

وهناك طابع ثان للغز قابس ، هـو الأساس نفسه للمجاز ، وهو أن جماع المجازات الرواقية التي عرفناها ، نجده في ميدان علم الطبيعة . ذلك بأننا نرى أن كتاب Cornutus مخصص كله تقريبا للتوحيد بين الآلهة المعروفة والقوى الطبيعية المختلفة المقبولة في المذهب الرواقي . فالقصص الأسطورية غير الأخلاقية تغدو أوصافا لحوادث كونية ؛ وحينا يرى بعض الرواقيين في هوميروس أستاذا للأخلاق ، خوادث كونية ؛ وحينا يرى بعض الرواقيين في هوميروس أستاذا للأخلاق ، نراهم لايؤولون كتاباته مجازيا ، بل يأخذونها حرفيا بعد أن يحذفوا منها ، بواسطة الطريقة المجازية ، الأوصاف التي لايمكن قبولها . وعلى الضد من هذا ، نجد الرسم الذي تركه لنا قابس المزيف رمزا فحسب لمذهب أخلاقي ، هو مذهب في الندم ،

١ - الكتاب الثالث ، الفصل الأول ، نهاية الفقرة الأولى .

وفي الوسائل التي بها تتحرّر النفس من الشهوات واللذّات والسرور ؛ وهذه طريقة جديدة .

وكيف يكون هذا ممكنا ؟ إن الشخصيات الأسطورية يمكن تماما أن تكون واحدة هي والقوى غير المشخصة ؛ ولكن أعمال هذه وتلك ، وكذلك أفكارها ، يلوح أن من الواجب أن تبقي واحدة من الناحية الأخلاقية . فمولف هذه اللوحة يحل المسألة حين يرى في كل شخصية حالة من حالات النفس الإنسانية : الرغبة ، الشهوة ، الفضيلة ؛ ومن ثم ، يمكن أن يصل إلى تأويل داخلي لرسمه الحارجي . والتاريخ أو القصة الحارجية للحوادث وللعلاقات بين الأشخاص ، تصير القصة الداخلية لقوى النفس المختلفة .

هذا ، والمذهب الأخلاق الذي توسعً فيه هنا ، خرج بلا ريب من مذاهب الخلاص الأورفية ؛ وبقدر ما نجد لهذه المذاهب من أثر على فيلون ، نجد هذا المذهب يشبه المذهب الفيلوني في التحرير ١ . ولكن طريقة الصرف عن الظاهر إلى الحجاز ، هي أيضا متشابهة .

إن فيلون يتعتبر من أغراض المجاز الأساسية ، تحويل أشخاص قصص التوراة إلى نحو ، حسن أو سيىء ، من أنحاء وجود النفس ٢ . ومن أجل هذا ، نرى قصصا لايمكن تفسيرها إن أخذت حرفيا ، ولكنها تجد معناها الواضح حينا تلدار فتجعل قصصا داخليا لحالات النفس . فقصة الحليقة أو التكوين ، من مبدئها حتى ظهور موسى ، تمثل لنا تقلّب أو تبدل النفس الإنسانية ، وهي في أول الأمر غير مكترثة بالأخلاق ، ثم ملتفتة ثانيا نحو الرذيلة ، وأخيرا ، حينا لاتكون الرذيلة غير قابلة للشفاء ، راجعة تدريجيا إلى الفضيلة .

فى هذه القصة نجد كل مرحلة ممثلة بشخصية ؛ فآدم (وهو النفس التى لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة) نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) ، وهذه بدورها تغويها اللذة والسرور (الحية) ؛ وبهذا ، تلد النفس العُنجُب (قابيل)

١ - راجع فارقا هاما : وهو إنكار وظيفة التربية الجامعة فيما يتعلق بالفضيلة .

[.] ۱۸۰، de Congr. erud. gr. مثال ذلك - ۲

مع كل ما يتبع ذلك من سوء ؛ ومن ثم ، نجد الخير (هابيل) يخرج من النفس ويبتعد عتها ، ثم أخيرا تموت في الحياة الأخلاقية . ولكن ، حينما لايكون الشرّ غير قابل للشفاء ، فإن بذور الخير التي في النفس يمكن أن تنمو بسبب الأمل والرجاء (إينوس) ، والندم (إدريس) ، لينتهي الأمر بالعدالة (نوح) ، ثم بالتطهر التام رغم السقوط أو الانتكاس المتكرر (الطوفان ، سدوم) . هذا هو سير التفسير المجازي لقصة التكوين ؛ ومنه ترى أن الحجاز الأخلاقي له فيه الدور الأساسي ، أما الحجاز الطبيعي فليس له إلا دور مساعد وتابع فحسب .

ذلك ، ولكن الفيثاغورية المحدثة أثرت بطريقة أخرى أكثر وضوحا فى الحجازات العددية . إن الأعداد ، فى رأى فيثاغور ، هى نفس وجود الأشياء وأصلها ؛ وإن كان خلفاؤه ، الذين تغيروا وانحرفوا عن فلسفته فى الإسكندرية ، لم يصلوا إلى فهم ما فى هـذا التفكير من عمق ؛ ومن ثم ، فإن المذهب لم يتم بأية حال كما كان من الممكن أن يظن أو يعتقد ، ولم يأخذ فى طريق البحث عن القوانين العددية للأشياء . فهؤلاء الفيثاغوريون المحدثون ، وقد اعتمدوا فى تفكير هم على الجزء الأكثر قابلية للشك من المذهب ، هذا الجزء الذى يوحد بين الأعداد والكائنات الأدبية أو المعنوية جعلوا من الأعداد رمزا للكائنات بدلامن جعلها نفس ذواتها . وهكذا ، أوّلت الأعداد مجازيا بأنها تمثل كائنا أو وجودا "être" يختلف عنها ،

الفيثاغورى الحديث . ولا غرو ، فقد نقل هذه النظرية عهم ، ولكن بمعنى مجازى . وهو يجد رمزا الفيثاغورى الحديث . ولا غرو ، فقد نقل هذه النظرية عهم ، ولكن بمعنى مجازى . وهو يجد رمزا في كل عدد من الأعداد ، سواء في خواصه الرياضية ، أو في طبيعة الكاثنات المسندة إلى هذا العدد . وفيما يتعلق بتحليل النصوص الحاصة بالأعداد الواردة في de opificio m ، راجع مقال Revue des: Et. juives في Revue des: Et. juives « مجلة الدراسات اليهودية » سنة ١٨٨٧ . فعدد واحد غير قابل للقسمة في المرجع وقياس (نفس المرجع مقال ١٦٥ ، وهو مبدأ ، وعنصر ، وقياس (نفس المرجع مقال ١٦٠ ، وهو مبدأ ، وعنصر ، وقياس (نفس المرجع به وياس (نفس المرجع وهو صورة السبب الأول (٢٥٠ ، Qu. in Gen) ، ٢٠ ، وهو مصدر الروح والحياة (عدد اثنين ، وهو قابل للقسمة (عدد اثنين ، وهو قابل للقسمة (عدد اثنين ، وهو قابل للقسمة (١٢ ، ٢٠) . ويقابله عدد اثنين ، وهو قابل للقسمة (١٢ ، ٢٠) .

وهكذا، تجدنا انتهينا من تعداد الظروف والأحوال المعاصرة والمباشرة التي أثربت

۱۲) ، أو ميدأ الشقاق (Qu. in Gen) ، ۱۲ ، والشر أخوه (۲ ، ۱۲ ، ۹۳) . والحواص الرياضية التي كثيرا ما يستخدمها هي :

أو لا – العدد الأجوف ، أى العدد الزوجى المقسم إلى جزءين متساويين والذى له أو ل و آخر و ليس له وسط (Qu. in Gen) ، ، ، ، ، ، ، ، ، ،) .

ثانيا – العدد المليء ، أى الذى له بداية ووسط ونهاية ، مثل عدد ثلاثة (.Qu. in Gen ، ۳ ، وسط ونهاية ، مثل عدد ثلاثة (.۸۰ ، ۵۰ ، ۴ ، ۵۰ ، ۳۰ ؛ شرحه ۴ ،۸۰ ، ۵۰ ، ۲ ، وسط ونهاية ، مثل عدد ثلاثة (.۸۰ ، ۴۰۰ ، ۲ ، ۵۳۲ ، ۲۰۰ ، ۲ ، ۳۲ ، ۲۰۰ ، ۲ ، ۳۲ ، ۲۰۰ ، ۲۰

سادسا – تركيب عدد من مجموعة أعداد أخرى، ومثال ذلك أنّ ٣٠٠ هو مجموع ١٤٤ + ١٥٦، و أن ١٤٤ هو العدد الرابع والعشرين من المتوالية التالية :

. YT Y 19 1V 10 1T 11 9 V 0 T 1

فالأعداد الأولى العليا تكون متوالية حسابية ، أما الثانية السفلى فهى مجموع الرقم الأعلى والرقم الأسفل الذى يليه . كما أن رقم ١٥٦ هو العدد الرابع والعشرين من المتوالية التالية (1 = 2 + 1) و 1 = 3 + 1 الخ)

. YE YY Y . IA IT IE IY I . A T E I

. 107 177 11. 4. 77 07 27 7. 17 7 7

وقد حصل عليه بنفس الطريقة (۲ ، Qu. in Gen) وقد حصل عليه بنفس الطريقة

وأراد فيلون بذلك أن يبين القرابة بين عدد ٢٤ وعدد ٣٠٠ . راجع نفس الطريقة لتوليد رقم ٣٠٠ (نفس المرجع ٥، ٨٢) ، وعدد ٥٠ المركب من مجموع الترابيع الثلاثة الأولى والتكاعيب الثلاثة الأولى ، in Ex · ٨١، ٥ ، ٢ Qu.in Gen.) (٢٥ + ١٦ + ٥) ، وعدد ١٠٠ ؛ ٨١، ٥ ، ٢ Qu. in Gen.) . وكذلك عدد ٣٠٥)، وعدد ١٠٠ المتعدد التركيبات (٣٠٠ ، ٣٠ ، ٥٦، ، ٣٠) ، وعدد ٥٤ المولد ١٢٠ (نفس المرجع ، ١٠١ ، ١٩٠ ، ٣٠) ، وعدد ١٦٥ (نفس المرجع ، ١٠١) ، وعدد ١٦٥ (نفس المرجع ٣٠ ، ٨١ ؟) ، وعدد ٥٤ المولد

على الطريقة المجازية لفيلون. ففضلا عن التأثير العام للمجاز، وبخاصة الرواق، ميزنا التأثير الرواق الإسكندرى، والتأثير الخاص بالمساتير، ثم تأثير الفيثاغورية الحديثة. على أنه، لنستطيع تقدير طريقة فيلون تماما، نجد أن عنصراً هاما لايزال ينقصنا بعد هذا كله، نعنى تأثير الوسط اليهودى الإسكندرى.

سابعا – عدد معين يشمل بالقوة أعدادا ونسبا مختلفة إذا ضرب أو جمع :

مثال ذلك أن عدد ؛ يحوى حميع الأعداد إلى ١٠ (١٢٥ – ١٢٥ – ١٢٥) ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٣٠ (Qu. in Gen. ؛ ٢٧٨ ، ٢ ، ١ de Septen. ؛ ١١٥ ، ١٠ ، ١٢١ ، ٣٠ (يضا الأنغام الموسيقية (٢ ، ١١٥) . وعدد ١٠ ، ١٠٠ ؛ ٨٤ كوى النسب الحسابية والهندسية والانسجامية والموسيقية المختلفة . (٢١٠ – ٣١ de decal) ، وقد أوضح Carvallo معنى هذه العبارات في مقاله السابق ذكره .

ثامنا – لعدد ۷ مكان فريد في الأعداد العشرة الأولى ، لأنه يلد أعدادا أخرى بينها (Leg. alleg. ، ۲۸ – ١٠٢ (de decal ؛ ١١ ، quod deus immu ؛ ٢ ، ١١ ، Leg. alleg. ، ۲۸ الا ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ١٩ ، ١١٩ ؛ ١١٩ ؛ ١٠٦ ؛ ١١٩ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ١٠٦ ؛ ١٠٩ ؛ ١٠٩ ؛ ١٠٩) . ١٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ١٠٩ ؛ ١٠٩ ، ١٠٩) . ١٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ؛ ١٠٩ ؛ ١٠٩ ، ١٠٩) . ١٢٨ ، ٨٩ ، de opif. ؛ ٢١٠ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ؛ ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٩٣) . وذلك وكانت هذه التركيبات المختلفة تتيح لفيلون الوصول إلى المعني الرمزي للأعداد المرتبطة بها ، وذلك بإسناد معني رمزي للأعداد الأولى ولحواصها البسيطة « زوجي أو فردي أو أول » ؛ بل على الأحرى كانت هذه التركيبات تتيح ذلك الفيثاغوريين المحدثين ، الذين استمدها مهم (عن مصادر فيلون ، راجع : المحدث التركيبات تتيح ذلك الفيثاغوريين المحدثين ، الذين استمدها مهم (عن مصادر فيلون ، راجع : إسماعيل عند ما ختن ، هو زوجي ، على اعتبار أنه مكون من التربيعين الأولين (؛ + ٩) ؛ وهو فردي أو الوقت نفسه ، أي أنه كامل وناقص في آن واحد (وهو عدد مقدس لأنه يرمز إلى اليوبيل) . وعدد به وهو سن إبراهيم عند ما ظهر له الله ، هو مجموع عدد ، ٥ (وهو عدد مقدس لأنه يرمز إلى اليوبيل) . ٧ × ٠ وعدد ۷ هذا يرمز إلى الراحة والسلام ، وتربيعه يرمز إلى النعم الناتجة من الفضيلة (٢٠٧ ، ٩٠) . وعدد ٧ هذا يرمز إلى الراحة والسلام ، وتربيعه يرمز إلى النعم الناتجة من الفضيلة (٢٠٠ ، ٣٠) .

٢ – التأويل المجازى لدى اليهود قبل فيلون

إن فيلون يميز بوضوح تام بين ثلاثة مصادر لشرحه المجازى : الإلهام ، البحث الشخصى التفكيرى ، والمأثور ا . لكنه ، بكل أسف ، لا يميز دائما التفاسير المأثورة من التفاسير الجديدة التي يدخلها هو في تآويله . وإذا كنا لانعرف مدى هذا المأثور ، فإننا نعرف في تأكيد أنه لم يخل تآويله من هذا الضرب من التفسير .

وهناك وسيلتان ممكنتان لتحديد ما كان هذا المأثور: أوّلا فحص الآداب اليهودية الفلسطينية ، واليهودية الإسكندرانية ، المتقدمة على فيلون . وقد بتى لنا حتى الآن قطع متفرقة قصيرة جدا عن المأثور اليهودى الإسكندرى ، وذلك بفضل Eusèbe و Clément . والوسيلة الثانية هي الدراسة العميقة لإشارات فيلون نفسه وتلميحاته لأصحاب الحجازات السابقة عليه ، هذه الدراسة التي قد يمكن أن تنيرنا عن طرائقهم ومذاهبهم التي اصطنعوها .

وبالنسبة للنقطة الأولى ، نجد أن مادة دراستنا ليست فى حاجة بعد للبحث . ذلك أن مقارنة الحجازات الفيلونية بالآداب الفلسطينية قد تمت بعناية Siegfried مُم كُملت فى بعض نقاطها بفضل Karppe . "

ومما لاشك فيه أن هناك خاصة أو سمة عامة من خواص العقلية أو التفكير اليهودى بقيت لدى يهود الشتات ، وهى : كل فكرة فلسفية أو تاريخية أو تشريعية تعتبر جزءا من تفسير التوراة . ففيلون ، فيما عدا بعض المستثنيات ، تصور دائما توسع

١ – الرواية (V، M، (tradition ، ۹۸، ۲، ۷، M، الإلهام ، ۲۷، de Cher ، البحث الظني أو الافتراضي ۲۷، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۱۲۲،

Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A.T., Jena, 1875 – ۲ ۱۹۰۱ باریس ۱۹۰۱ باریس ۱۹۰۱ باریس ۱۹۰۱

التفكير الفلسنى والدينى فى شكل التأويل أو التفسير . ولكن التقريبات فى التفاصيل ، التي تلاحظ بين التفسير الفيلونى والتفسير الربانى ، لايمكن أن تدل بحال على تأثير من هذا على ذاك . فأولا ، ليس من الممكن معرفة تاريخ النصوص ؛ فإنها تعرض لنا نتيجة تأويل متبع منذ القرن الثانى قبل المسيح إلى القرن الرابع دون أيّ نتيجة أو سياق زمنى .

إنه إذاً ، ليس من المستحيل أن ترجع هذه المشابهات إلى رد الفعل الذى كان للمذهب الفيلونى على المفسرين الإسكندريين . ويو كد لنا Friedlander إمكان هذا التأثير ، مبينا وجود طائفة يهودية إسكندرية فى بيت المقدس نفسها فى زمن الحواريين . بل ، قد أمكن لنا أن نعرف عضوا نشيطا له تأثيره من هذه الطائفة أ . وحين نفكر فى أن كان هناك أثر كبير معتبر لهذا المذهب اليهودى الإسكندرى على المسيحية الوليدة ٢ ، نفهم كيف أمكن أن يكون لهذه الدعاوى أثر على رؤساء الدين المسيحية الوليدة ٢ ، نفهم كيف أن نذكر ، بعد ما تقدم ، أنه إذا كنا نقابل الشروح الحجازية هنا وهناك ، فهى مع هذا بعيدة جدا عن أن تكون مادة تفاسير الشريعة اليهودية . ذلك ، بأننا نعلم أن مبدأ التفسير الربانى كان على الضد من هذا ؛ بما أن اليهودية . ذلك ، بأننا نعلم أن مبدأ التفسير الربانى كان على الضد من هذا ؛ بما أن

ولو تلفّتنا نحو الأدب اليهودى الإسكندرى ، نجد البقايا التى وصلت لنا منه لاتجعل من الحق لنا بحال أن نعتقد أن هذا الأدب فيه ميل خاص واضح نحو التأويل الحجازى ، حقا . إنه لايوجد شىء يشبه هذا لدى المؤرّخين اليهود ولدى السّبيليين les Sibylles ؛ فإن هو لاء وأولئك يعالجون حرفيا قصص الخليقة أو أساطيرها ، في نزعة ايفيميريّة evhémériste تدعو إلى التوحيد بينها وبين الأساطير الإغريقية .

۱ – نصوص ذکرها Triedlaendaer ، ۳ Cor، ، ۱۰: Friedlaendaer ؛ ۱۸ ، ۳ – ۹ ، ۳ ۲۸ ، ۲ – ۹ عن الطائفة الإسكندرية .

۲ – راجع مجازات العهد الجديد : ختان القلب فى رسالة بولص إلى أهل روما ۲ ، ۲۸ ، ستار الهيكل ؛ رسالة بولص الثانية إلى أهل كورنتا ، ۳ ، ۱۰ ؛ Bousset ص ۱۳۷ .

٣ – بعض تفسيرات أسماء الأعلام لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الاشتقاقات العبرية
 (Karppe, Orig. et nature du Zohar ص ٥٥٥ وما يليها)

والكتاب الثالث من القصائد السيبيلية يمزج بتاريخ برج بابل . تاريخ العمالقة وأولاد كرونوس (الزمن) . و Artapan كان يجعل من موسى إلها اخترع الفنون أ .

ويبقى بعد هذا ، حكمة Sirache التى هى الترجمة الإغريقية لمخطوط أصيل عبرى كُتب فى فلسطين (مخطوط لانملك منه الآن إلا بعض القطع المتفرقة) ، وحكمة سليان ، والكتاب الرابع من les Macchabées ، ورسالة Aristée ، فإننا وأخيرا القطع التى بقيت عن Aristobule . وإذا كنا نترك موقتا هذا الأخير ، فإننا نجد فى الكتابات الأخرى آثارا لشرح أو إيضاح مجازى ؛ ولكنه يستعمل بطريقة تقوم على المصادفة لاغير ، ودون أى ارتباط بالمذاهب التى تشملها هذه الكتابات . وسفر الجامعة لاغير ، ودون أى ارتباط بالمذاهب التى تشملها هذه الكتابات . وسفر الجامعة على المصادفة لاغير ، ودون أى ارتباط بالمذاهب التى تشملها هذه الكتابات . وسفر الجامعة المجاز يوجد لدى فيلون؛ ولكنه ، كما لاحظه Drummond ، يقوم على نص الترجمة السبعينية ، كما أنه يمكن أن يكون في سفر الجامعة إضافات من مترجم من أصل إسكندرى "

هذا ، ونجد في حكمة سليمان تاريخا للشعب اليهودى ، وقد عُمل لنرى منه التأثير الدائم للحكمة . على أنه ، من ناحية المبدأ ، قد فُسّر هذا التاريخ حسب معناه الحرف . لكن تبيين ما تدل عليه الحوادث من العمل الخني للعقل والحكمة ، ليس بحال ما على غرار صنيع فيلون الذي يحول التاريخ الحارجي إلى تاريخ داخلي . وإذا ، فما نقابله لدى هذا المؤلف من مجازات نادرة جدا ، لا يجيز لنا مطلقا أن نسلكه في مدرسة يهودية للتأويل المجازى سابقة عن فيلون . ومع هذا ، يجب أن نلاحظ أن هذه المجازات شائعة مشتركة لدى فيلون وسليمان الزائف ؛ فرداء القسيس الكبير رمز العالم ، وامرأة لوط رمز عدم الثقة والإيمان ، والثعبان من النحاس رمز العالم ، وامرأة لوط رمز عدم الثقة والإيمان ، والثعبان من النحاس رمز

۱ – Prepar، evang ، ۱ ، ۲۷ ، ۳ وما یلیها ب

^{. 17 . 28 - 7}

۳ – راجع : Drummond ، ص ۱۶۴ .

^{. 11} V . Y . V. M. . Y & . 1 A . Sap. - &

^{. 117, 7 (} Leg. aleg , v , 1. - .

الحلاص أ. والمثل الأخرى التي ذكرها Bois ، هي أن تكون كنايات أوّلت في معنى روحي ، أولى من أن تكون مجازات بمعنى الكلمة .

ومهما يكن ، فهذه المجازات تكنى على الأقل للتدليل على أنه كان يوجد ، فى العصر الذى كتب فيه أولئك المؤلفون ، طريقة للتأويل المجازى تكوّنت فى انتظام . وأخيرا ، فضلا عن أن هذه المجازات نفسها توجد لدى فيلون ، وهذا ما ينزع إلى التدليل على وجود مأثور هنا ، فإنها تذكر عند هؤلاء المؤلفين بما يفهم منه أنها متعارفة وفاشية إلى درجة لاتجد معها حاجة للإيضاح . والأسباب المعقدة التى من أجلها يمنى بثوب القسيس الكبير العالم ، والتى نجد لدى فيلون توسعا فيها ، ليست مبينة أو مشارا إليها فى كتاب الحكمة . هذه ، وسواها ، يظهر إذاً أنها ترجع إلى مؤولين مجازيين بمعنى الكلمة ، أى أنها مأخوذة عن هؤلاء المؤولين بواسطة مؤلفين مؤولين بواسطة مؤلفين المكرنوا يستعملون هذه الطريقة استعمالا منهجيا أو مذهبيا .

والآن ، إهل لنا أن نركى في Aristobule واحدا من هؤلاء أصحاب طريقة التأويل المجازى ؟ إن هذا اليهودى المشائى ، الذي يتوجه إلى الملك Philométor بشرح للشريعة يقوم على نفس المبادئ التي نجدها لدى فيلون ، يرينا أن الطريقة كانت تكوّنت في زمن متقدم تماما عن عصر مؤلفنا ، أي فيلون .

على أن موضوع فيلون ، وأقل التساعا منه . إنه يرتبط فقط بهذه النقاط : تجنب التجسيم أو التشبيه بواسطة التأويل الحازى ، وجعل موسى أستاذ الفلاسفة الإغريقيين ٣ . ومن المعروف فيا يختص بالنقطة الأولى ، أن هم كل ترجمات التوراة منذ القرن الثانى ، سواء الترجمة الإغريقية أو الترجمات الأرمينية ، كان تجنب التجسيم الغليظ . وكانوا يستخدمون في هذا القوى الإلهية التي ينسب إليها الأعمال التي كان ينسبها النص الأولى إلى الله ، مثلا طائفة

[.] v4 (Y Leg. alleg. (V (0 () 7 -)

۱۸۹۰ تولوز سنة Essai sur l'origine de la philosophie alexandrine - ۲ تولوز سنة ۱۸۹۰ ، ۱۸۹۰ م النبذ هي تلك التي تشرح الأعضاء التي ينسبها الكتاب المقدس إلى ألله (١٠، ٣ pré. ﴿٤٧) ؛ قارن فيلون . ١٣٥ أكد أن الفلسفة اليونانية قارن فيلون . ١٣٥ أكد أن الفلسفة اليونانية يرجع أصلها إلى موسى (١٣ ، ١٢) .

المصلين أو المتوجهين نحو الله les théophanies المحدد المنافية المحدد ال

وفى الناحية الثانية ، نجد أن « أرستوبول » هو أوّل من ربط الفلسفة الإغريقية بموسى على نحو مذهبى ، وهذا ما لانجد له مثيلا لدى فيلون . وإذا لم يكن من الواجب أن نسير فى هذا بعيدا مثل Elter للذى ينكر تماما وجود فكرة كهذه لدى فيلون ، فإننا نرى على الأقل أنه يكتنى بتقريب بعض النظريات الإغريقية من النص الموسوى ، ولكنه فى الوقت نفسه يو كد لنا فى الجملة ما للمفكرين الإغريق من أصالة وقيمة عالمية ٣ . على أن هذه الفكرة صارت معروفة ومتداولة جدا فى العصر الذى تلا فيلون ، وبخاصة بين المسيحيين .

هذا ، وعدم صحة القطع التي وصلتنا عن « أرستُوبول » صار الآن مو كدا بفضل تحليلها الدقيق الفاصل بواسطة Elter ، وبفضل مقابلتها بنص فيلون التي قام بها Wendland . ومن ذلك تبين أن المؤلف ، الذي لم يُعرف أو لا إلا بفضل كليانت الإسكندري ، قد نقل فيلون مختصرا له ، ومن ثم جعله غامضا ، وبدون أن يفهمه حق الفهم .

Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus – ۱ ۱۹۰۲ نیبز ج سنة ۱۹۰۲

Elter, De gnomolog. graecor. hist. atque orig. ۲۲۱ ص ۱۸۹۰–۱۸۹٤ عبر المع المعربة المعربة

^{£ -} Elter ، المرجع السلبق ذكره ، ص ٢٢٩ .

لم يبق إذن، بعد هذا الاستقصاء والتحليل، في الأدب اليهودي السابق عن فيلون، قطعة واحدة تُصور ت على طريقة فيلون، وفي الروح العقلية والتي كتب بها. وهذه الحقيقة لم يتُعترف بها إلا أقل جدا مما يجب. ويجب ألا يترك الباحث نفسه يتُقاد بمشابهات عامة جدا، تقوم على خواص أو مشابه كانت مشتركة بين حلقات للدروس الواسعة التي كانت منتشرة جدا في ذلك العصر، مثل نظرية القوى puissances أو رفض التجسيم. فإنه ينبغي ألا ننسي أن الأساس في مذهب فيلون هو تحويل التاريخ اليهودي، بواسطة التأويل أو الطريقة الحجازية، إلى مذهب للنجاة أو الخلاص، وهذا ما لايوجد لدى غيره بحال.

والآن، هل لنا أن نستنتج مع Elter الذي، دون أن يُنكر المجازية بن المتقدمين عن فيلون، يرى أن المذهب يعتبر في تاريخ الأفكار اليهودية ظهورا لاسابق له وأن كل ما أثر عنه من طريقة ومذهب مرجعه إلى شخصيته وحدها ؟ إن هذا يكون سيرا منا إلى أبعد مايجب. ورأىBousset يعتبر في رأينا أكثر اعتدالا ودقة ؛ هذا الرأى الذي يبين كيف أن المذهب الفيلوني يبت أو يجزم فقط فيا يختص بباقي مذاهب اليهود المشتتين خارج فلسطين ، وأنه لهذا لم يقرر له أن يعيش إلا في وسط ضيق محدود وأكثر دقة أيضا.

ونحن نعرف ، حقا ، من قرائن وشهادات قصيرة لمعاصرين ، لالما جاء في أعمالهم وكتاباتهم ، وسطا يهوديا محدودا كانوا فيه قبل فيلون يعرفون مثل فيلون نفسه الطريقة الحجازية . ونعنى بهذا الطائفة الأستينية les Esséniens ، وهي طائفة عرفت لنا بواسطة شهادات تتوافق من فيلون ويوسف ومؤلف آخر وثني ، هو Pline القديم ٢ .

هذه الطائفة ، فى عصر فيلون ، كانت قديمة جدا ، وكان وجودها معروفا مؤكدا فى عهد الملكيين يوناثان وأرستوبول الأوّل . ويظهر من المصادر التى لدينا

١ – المرجع السابق ذكره ص ٢٢٧.

أن هذه الطائفة لم تعش إلا فى فلسطين، حيث يعيش أعضاؤها، وهم يبلغون الأربعة آلاف، فى طوائف مختلفة فى المدن والقرى العامة. ولا يوجد تلميح أو إشارة لهذه الطائفة فى أى بلد من البلاد التى توطنها اليهود فى عهد الشتات. ولوكان يوجد بعضها فى الإسكندرية ، لما أمكن أن ينسى فيلون تعريفنا بذلك. على أن مذهب هذه الطائفة يتميز بصفات وخصائص عديدة وأساسية جدا لليهودية الحرفية ، إلى درجة أن كل المؤلفين على اتفاق فى أن يثبتوا لها تأثيرا خارجيا على اليهودية. و Schürer نفسه ، مع أنه يدعوهم ، بسبب نظريتهم عن العناية الإلهية التى لاشرط لها أ ، فريسيتين ثابتين على رأيهم ، يقبل عناصر خارجية عن الآراء والأفكار اليهودية : خصوصا عبادة الشمس والتوسل إليها ، نظريات الملائكة ، القدر الأزلى ، وأزلية الأرواح أو النفوس وخلودها .

وفيلون نفسه يؤكد في العبارات الآتية ، استعمال الطائفة الأسيّنييَّة للطريقة المجازية : «إنهم يذهبون في يوم السبت المقدس إلى الأمكنة المقدسة ، أي إلى الصوامع والبيع ، حيث يجلسون في صفوف حسب ترتيب السنّ ، الناشئة وراء الأكبر سنا ، ويستعدّون للإصغاء في النظام المقبول . وبعد هذا ، يتناول أحدهم كتابا يقرءونه ، ثم يأخذ أحد المتقدمين في العلم في شرح مايري أنه غير مفهوم ٢ ؛ ومن ثم نرى أنه لا يحصل ، إلا لديهم ، تفكير وتأمل في أغلب فقرات الكتاب ، بواسطة رموز وأمثال تبعا لتذوّق قديم جدا عندهم » .

وهذه الفقرة توجد فى أثناء عرض قام به فيلون للمذاهب الفلسفية الأسيّنيّة وبعد أن ذكر أنهم يطرّحون المنطق الذى لافائدة له فى الفضيلة ، وعلم الطبيعة الذى هو فوق مستوى الطبيعة الإنسانية ، ذكر أنهم يرون فى الأخلاق موضوع دراستهم الأساسية . وفى هذه الدراسة يفيدون من الشريعة اليهودية باعتبارها سندا لها ؛ هذه الشريعة التى تعلم أيام السبت ، مع الرموز والأمثال التى تغطيها . والجملة التى

۱ - هكذا يفسر العقيدة الخاصة بالقضاء والقدر (۱۳ ، Jos. Ant،) ؟ ويبدو أند العبارة هي صبغ فكرة يونانية باللون اليهودي .

Zeller, Phil. d. G. معناها التقدم في اجتماع المتكلم فيه ، راجع παρέρχομαι معناها التقدم في اجتماع المتكلم فيه ، راجع 7 . ۲۹۳ رقم ۳ .

تجىء بعد ، ترتبط بالجملة التى ترجمناها لنبين موضوع هذا التعليم . وهذا الذى يعلمه لهم (بلا شك بواسطة التآويل الحجازية للشريعة كما يتبين من السياق والسباق) هو التقوى ، القداسة ، العدالة ، الاقتصاد ، علم ما هو خير وما هو شر ، والأشياء الأخرى التى ليست بهذا أو ذاك ، الإرادة لما يجب أن يكون ، اطراح ما هو ضد هذا . و باقى الفقرة مخصص لبيان النتائج الطيبة جدا لمثل هذه التربية ، فى عادات الأسينيين . وهكذا يكون مركز فلسفتهم وقلبها ، هو تربية أخلاقية تقوم على شرح أو تفسير مجازى للشريعة .

هذا ، ويوجد مشابهة جديرة جدا بالملاحظة بين هذا الرسم ولوحة التعليم ، في البيع الإسكندرانية ، التي توجد في الأعمال الأخرى لفيلون . ووقت التعليم هنا وهناك واحد ، فقد كان ذلك في كل حين ، وفي أيام السبت بصفة خاصة ! ، ووسيلة التعليم هي أيضا قراءة النصوص المقدسة وتفسيرها . وأخيرا ، نجد الموضوع للدراسة هو الأخلاق وحدها ، مع نفس القسمة الثلاثية التي نقابلها في التعليم الأسيني ٢ : الفضيلة بصفة عامة ، التقوى ، والإنسانية . وفي نص آخر ٣ ، نجد وضع الحضور الجالسين في نظام ، ووضع المفسر ، (« أحد كبار المجربين ويقف وأنما . . . ») قد وصفا بنفس الكيفية تقريبا .

وقد نجد فارقا واحدا ، ولكنه على أهمية بالغة الخطر ؛ فإنه لم يقل فى أىّ موضع بأنه ، فى البيع الإسكندرانية ، كان يستعمل التأويل الحجازى . وفضلا عن هذا ، فنحن نرى تماما ، من أعمال فيلون نفسه ، كيف كان المفسرون الإسكندريون يستطيعون أن يستخرجوا دروسا فى الأخلاق من التفسير الحرفى نفسه . ومع ذلك فنحن لانستطيع أن نستنتج من هذا النقص فى معرفة ما كان ، أنه فى البيع ، العديدة جدا زمن الشتات ، لم يستعملوا مطلقا هذه الطريقة .

les Fsseniens - راجع (الأسينيون براجع (الأسينيون براجع (الأسينيون الله عن الإنسان على المحافية الله الله الله الإنسان على المحافية الله المحافية الله المحافية الله المحافية المحافية

والمشابهة الكاملة 'le parallélisme' بين البيعة الإسينية في فلسطين ، وبين فرقة المصلين التي كان فيلون يعرفها و يختلف إليها في الإسكندرية ، ليست بالتي تلهمنا كثيرا من الثقة في دقة هذا الرسم.

وقد يكون صحيحاً ، أو قريباً من الحق ، أن يكون فيلون استطاع تحيل كيفية إفادة الأسينيّين من وقت العطلة ، حسب مايراه حوله . ومع هذا ، فهذا التعليم المجازى لايشهد له إلا هذا النص الذي ذكرناه عن فيلون ؛ والمصادر الأخرى : l'Apologie des Juifs فيلون نفسه ، والفقرات الخاصة بيوسف التي تحوى رسوما للمذهب الإسيني في جملته ، لاتذكر الاجتماعات الأسبوعية لتفسير النصوص. والآن، لنقارن الصورتين أو اللوحتين اللتين نجدهما في كتاب la Liberté du Sage وكتاب l'Apologie des Juifs ومن هذه المقارنة نعرف أن التفاصيل الدقيقة عن جنسيتهم ، أماكن إقامتهم ، اشتقاق الاسم ، مشاغلهم المادية ، قواعد طائفهم - كل هذا ، نجده تقريبا واحدا هنا وهناك ، مع بعض الاختلاف الهــّين . ونجد فقط الفقرة الحاصة بالطريقة المجازية ، وبالتمارين أيام السبت ، قد أضيفت كلها في اللوحة الأولى على أنها مدسوسة حقا بلاريب . وأكثر من هذا ، فإن الذى نعرفه عن أفكارهم لا يتطلب مطلقا ، بل يطرد هـذا التأويل المجازى الذى حسب الفقرة السابق ذكرها ، كان الدعامة التي تقوم عليها مذاهبهم . وكتب الفرقة التي كانوا يحتفظون يها ، لم تكن بيقين الكتب المجازية . إنها كانت تحوى ، ضمن ما تحويه ، خواص ً الجذور ومبادئ للشفاء من الشهوات . وحينها كانوا يلجأون إلى الكتاب المقدس للتنبؤ بالمستقبل ، يُرون بعيدين عن التأويل الفيلونى .

ولكن الذي يجب أن يكون غير دقيق أو مضبوط ، ليس فقط الفقرة الخاصة بالطريقة الحجازية ، ولكن كذلك أيضا التوسع كله الذي يعتبر جزءا منها . وقد لاحظ Zeller من قبل أنه ليس من الممكن القول حرفيا بأن الأسينيين كانوا يمتنعون عن أي دراسة طبيعية ، إذ كانت لهم نظرية عن القدر والتأليه ، وعن الأفكار السحرية ، والاعتقاد بسابقية وجود الأرواح في الأثير .

ويجب ألا ننسى أن فيلون يتكلم عن الأسينيّين كمادح مقرّظ لا كمؤرّخ ، إذ ٦ ـ الآراء الدينية والفلسفية كان همه أن يبين فيهم بعض خصائص ومشابه من مثله الأعلى . إنهم كانوا تعلة له فيا يختص ببعض الأبحاث ، أو الموضوعات الأخلاقية ، التي نعرفها واعتدنا أن نراها في كتاباته . فني المبدأ ، نجد المبحث ضد المدن الذي يستند إلى الرأى الذي يقول بأن الأسينيين لايقيمون في المدن، وهذا ما يضاد تماما شهادة فيلون الأخرى ؛ ثم المبحث ضد الاسترقاق وعن المساواة الإنسانية . وفي نص كتاب Apologie des Juifs ، نجد أوّلا الإشارة إلى مبحث نبالة المولد ، ثم توسعا طويلا ضد النساء . كل هذا وذاك أفكار وآراء معروفة ، وليس ذكر الأسينيين هنا إلا تعلة لإدخالها في البحث . والفقرة الطويلة عن الفلسفة ، وهو ما نبحث الآن قيمته ، تتوسع في فكرة فيلون والفقرة الطويلة عن الفلسفة ، وهو ما نبحث الآن قيمته ، تتوسع في فكرة فيلون المعروفة تمام المعرفة ، وهي أن الأسينيين كانوا يرون أن الدقة في الحديث والبحوث الطبيعية يجب أن تهجر في سبيل الأخلاق . وهذا ما يتفق مع ضرب فضيلتهم العملية الطبيعية يجب أن تهجر في سبيل الأخلاق . وهذا ما يتفق مع ضرب فضيلتهم التي نعرفها أعرى .

يبقى إذا من المتيقن قليلا أن الأسينيين كانوا يستعملون الطريقة المجازية ، وأننا لانستطيع أن نرى فيهم الممثلين للطريقة المأثورة اليهودية التى غالبا مايستمد فيلون منها . ولنا أن نقرر أنه بصفة عامة ، لم تنجح ، فيا يلوح ، المحاولات التى أريد بها ربط الأسينيين بالمذهب الإسكندرى . فقد دلل Bousset في وضوح ضد ربط الأسينيين بالمذهب الإسكندرى . فقد دلل Zeller على أن هذه الطائفة لم تأخذ شيئا ما عن الطوائف الفيثاغورية المحدثة أو الأورفية ، هذه الطوائف التي كان مركزها في الإسكندرية خاصة . ا

وقد حاول Friedlander ، دون نجاح ، أن يرى فى مذاهبهم آثارا من المذهب الإسكندرى . إنه يضع فى المقدمة الشروح المجازية والنظريات السرية ، وقد رأينا ما يجب أن نظنه فى الشروح المجازية ، التى لم يقم الدليل على وجودها وفى النظريات السرية التى بالتأكيد لم تكن تحوى شيئا من المجازات . وفى موضوع التضحيات ، نجد أن رأى الأسينيين لايزال غير واضح ، فهناك نص أول لايقول ،

[،] ص ۴۳۲ مقابل زیلر Bousset - ۱

[.] ۱ ۱ ۲ - ۹۸ من Zur Entstehung des Christ. - ۲

حقا ، بأنهم كانوا يرفضون التضحيات ، ولكن كانوا يرون عبادة الله بالعبادة الله المحلية أفضل من عبادته بالتضحيات المعبد كان محرّما عليهم » . ومن ثم يكون من المستحيل بالتضحيات ، لأن دخول المعبد كان محرّما عليهم » . ومن ثم يكون من المستحيل إذا أن نقارن موقفهم هنا بموقف الانشقاق المصرى عن معبد «أنياس — Onias » . ونظرية أفلاطون عن الله ، سبب الخير فقط ، توجد في الجزء الذي نشك في صحته من رسم فيلون . وليس تأويل Friedlander للبلطة الصغيرة التي يتسلمها صغار الطائفة ، على ضوء فقرة من فيلون ، ترى أن المعول ير مز للعقل ، إلا فرضا لاثبات له . ولم يبق بعد هذا كله ، إلا نظرية النفس ، نظرية الحسم — السجن ، التي لاتكنى وحدها لأن نجعل من المذهب الأسيني فر عا من المذهب الإسكندري . اليهودي . المناهب الأسيني يوجد إذاً على هامش المذهب البهودي الإسكندري بصفة

المذهب الآسيني يوجد إذاً على هامش المذهب اليهودي الإسكندري بصفة عامة ، وعلى هامش الطريقة المجازية المأثورة بصفة خاصة .

وفيلون نفسه أيضا هو الذي يفيدنا عن طريقة مجازية أخرى عند « الترابيتيّن "les Thérapeutes" ، وذلك في هذه الكلمات: « إن لهم أيضا كتابات قديمة ، من هولاء الذين كانوا روساء الطائفة ، ومن الذين تركوا وثائق عديدة من النوع الحجازى » (فصل ٣ ص ٣٥٠) . هذه إذًا كتب ليس لها أيّ طابع سرّى ، وهي ، وقد انتقلت إلى الطائفة وانسابت بينها ، كان حيا أن تفرض بسبب قدمها قواعد وحدودا لما كان من المفسرين من حرية في التفسير وابتعاد عن الأصول . ولم تلق هذه الإشارة الضعيفة والمنعزلة أيّ إيضاح في باقي رسالة فيلون ؛ وهذه الرسالة بقيت ، رغم البحوث التي عملت عن باقي كتاباته وعن المخطوطات أيضا ، وثيقتنا الوحيدة عن الترابيت . وإذا ، فهذه الرسالة الغنية جدا بالتفاصيل عن عادات هذه الطائفة والقواعد التي كانت تسير عليها ، لاتحوى تقريبا شيئا عن مذهبها . حتى إن الشرحين أو التفسيرين الحجازيين اللذين نجدهما في هذه الرسالة : تفسير العدد خمسين (فصل ٨ ص ٤٨٠) ، والفقرة الحاصة بالبحر الأحمر التي أولت بالحروج من

[.] Y 6 1A 6 Jos., Ant. - 1

۱۲ ، Qu. in Gen. - ۲ ومعناها أنهم يعتبرون العبادة الداخلية جوهرية ، وليس معناها أنهم لايقدمون قرابين .

الحساسية (فصل ١١ ص ٤٨٥)، واللذين نجدهما لدى فيلون (رسالة.II ، de Somn الحساسية (فصل ١١ ص ٤٨٥)، ليسا معزوين بصفة صريحة قاطعة إلى الترابيت ، ومن الممكن أن يكون مرجعهما إلى المؤلف نفسه .

وفى هذه الفقرة وحدها ، يصف لنا المؤلف ، فى شيء من التفصيل ، المبدأ الذى قام عليه التأويل عندهم ، إذ يقول : «إن شروح الكتب المقدسة تكون بطريقة التأويل الحجازى ؛ والتشريع كله يشبه عند هؤلاء الناس الحيوان : الجسم هو الأوامر والنواهى الحرفية ، والروح هو المعنى الذى لايترى والقائم بالكلمات . بهذا المعنى بدأت الروح فى تأمل موضوعاتها الخاصة ، ومن خلال مرآة الأسماء رأت ما للأفكار من الجمال الفريد العجيب المختلف الضروب؛ إنهاأ ولا توسعت فى الرموز وخلصتها مما يختلط بها ، ثم جذبت إلى النور الواضح المبين هذه الأفكار للذين يستطيعون ، مبتدئين من إشارة غير ذات دلالة ١ ، رؤية الأمور الخافية غير المرثية من خلال الأشياء المرثية » (فصل ١٠ ص ٤٨٣) .

وهنا نرى متشابهات كبيرة جدا للمذهب الفيلونى ؛ فإن فيلون يشرح أيضا طريقته بالمقارنة بالحيوان ٢ والمرآة ٣ . ومثله نرى الترابيت يستخدمون الطريقة نفسها فى استمرار فى جميع فقرات الكتاب المقدس ؛ بينا ، فى غير هذا ، لايجد الباحث من الطريقة المجازية إلا آثارا تتخلل ضربا آخر تماما من التفسير .

وأخيرا ، فإن طريقة العرض الذى يتكوّن من جزءين ، البحث عن الرمز ، ثم عرض المذهب الذى ينتج عن ذلك ، نجدها معروفة لفيلون . وهنا نذكر أن الأمر لم يعد ، كما كان فى « حكمة سليان » ، مجازات سريعة قصيرة ، بل صار الأمر أمر شروح مستمرة تقوم على التفكير والتعليل .

نحن إذاً هنا فى طربق ، أو على أثر ، تقليد أو مأثور يهودى خالص . ومن الممكن أن يظهر لنا أنه من المحتمل الشبيه بالحق أن تكون جماعة قليلة الأهمية ، مثل الطائفة التى يصفها فيلون ، أخرجت إلى الحياة طريقة التأويل المجازى كاملة بتمامها .

١ - ويرجح أنها إشارة إلى النتائج الهامة التي تستخلصها الطريقة المجازية من النصوص القلياة الأهمية ، مثل إضافة حرف إلى اسم « سارة » أو إلى اسم إبراهيم .

ولكن طائفة «الترابيتييّن » على بحيرة مريوط لم تكن هي وحدها ، لقد كان منها آخرون بشهادة فيلون خاصة حول الإسكندرية ، ولكن أيضا في كل الجهات أوالمديريات المصرية القديمة ، بل وأيضا في كل البلاد الإغريقية أوالبربرية . إن أفراد هذه الطائفة لم يكونوا يكوّنون ، كما بينه « ماسبيو السميو المعاففة مقفلا في صرامة وشدة ، له مركز رئيس وقواعد ثابتة محددة ، بل كان اسم الطائفة يدل بطريقة عامة جدا على هو لاء الذين كانوا يعبدون الله بعاداتهم الطيبة وحياتهم في الدراسة . ومن ثم كانوا يستطيعون تكوين حزب يهودي منتشر إلى حد كبير ، في الدراسة . ومن ثم كانوا يستطيعون تكوين حزب يهودي منتشر إلى حد كبير ، وقد رأينا عند فيلون تأثير الطريقة الحجازية ، لاال واقية ، ولكن ، في عبارة أكثر دقة ، الرواقية المصرية والفيثاغورية المحدثة . على أنه ، من ناحية أخرى ، يهودية الترابيت كانت تميل على التحقيق في اتجاه المذهب التصوقي الإسكندري نفسه ، إن نوع حياة الترابيت هو الحياة التي اصطنعها الرهبان المصريون حسب Chérémon : نوع حياة زهد وتأمل . وقد أمكن عند هؤلاء فقط أن يتوطد ، تحت التأثير الإغريق ، تقليد يهودي تقليد يهودي قضلا ، عن نظرية القوى الإلهية ، طريقة التأويل الحجازي .

إنه حقا ، منذ عصر أواثل أسرة « اللاغوسية بن – "les Lagides" – ، مع « ما نيتون » ، نجد عمل التلفيق الديني ، الذي كان مقدرا له أن ينتهي إلى العبادة الروحية والحجازية مع Chérémon ، قد أخذ بدايته . فمن الممكن إذا أن يكون في عصر فيلون تقليد أو مأثور قوى وقديم ، وعمل فيلون يرتبط بنفس هذه التأثيرات . القد عانى بلا شك هذه التأثيرات مباشرة ، ولكنه كان يهو ديا تقيا و مخلصا مؤمنا أكثر مما ، يجب ، ولهذا أمكن له توفيق هذه التأثيرات مع اليهو دية ، إذا لم يكن استطاع جعلها تعتمد على تقليد يهو دى خالص تماما .

هذا ، وإلى أى نقطة تابع الترابيت وقال بما كانوا يرون ؟ نحن لن نعرف هذا الآ إذا كشفت مخطوطات جديدة تلتى نورا على النشاط الأدبى لهذه الديانات . ثم

[:] ن مجلة تاريخ الأديان . Le Traité de la Vie contemplative – ۱ ۲۸٤ – ۱۷۰، ۱۶ Revue d'hist. des Reli.

^{*} أسرة مصرية زعيمها أحد قواد الإسكندر ، و هو بطليموس بن لاغوس ؛ حكمت من سنة ٣٠٦ ـ ٣٠ ق. م

لايظهر أن الترابيت كتبوا نتائج تأملاتهم ، هذه التأملات التي كانوا يع ضونها شفويا ، في أيام الأعياد الكبرى ، على إخوانهم في الدين . إنهم لم يكتبوا إلا أناشيد ، ولم يكن لهم كتب إلا الكتب المجازية القديمة التي للطائفة ، وفيها كانوا يجدون ما يريدون من نماذج ومثل للتآويل . ولكن يحدث أن يشير لنا فيلون إلى تفاسير وإيضاحات مأخوذة عن واحد من المجازيين السابقين ، على أن الحالة مع هذا كانت نادرة إلى حدد كبير ؛ فإنه لم يكن يذكر في أغلب الأحيان مابه نعرف أن هذا التفسير هو شخصي له أو مأثور تلقاه عن الغير . وقد جمعنا نحو عشرين فقرة من كتاباته كانت الإشارة فيها ، في هذه الناحية ، واضحة صريحة .

ونجد فيلون قد توسع في بعض هذه الشروح ، وهذا يلوح إشارة إلى تفسير أو شرح شفوى مثيل ما كان من الترابيتيين الله وأحيانا كان يعلن أن هذا مجرد شرح مأثور ، دون أية إشارة خاصة إلى أصله ٢ . وأحيانا أخرى كان يبين لنا ، بأكثر وضوح ، المفسرين الذين يأخذ عنهم ، على أنهم مفسرون تعودوا استخدام الطريقة الحجازية ٣ . إنه إذًا عرف شخصيا ، أو بواسطة النقل والرواية ، بعض أصحاب الحجاز الذين كان همهم فقط أو تقريبا التأويل . وأصحاب الحجاز هؤلاء ، أشير اليهم مرة باسم « الطبيعيين » ألم وهذه الكلمة لا يمكن بحسب السياق ، السياق الذي كان الكلام فيه عن مسألة أخلاقية ، أن تؤخذ في معنى ضيق ؛ إنها تشير بالأولى إلى هؤلاء الذين يدرسون الطبيعة ليحيوا على تطابق معها ، إنها تقدم لنا تشابها ملحوظا

ا – وهو يستعمل كلمة ἄκουσα (سمع) ٩٩، de Abr. (مرعم) ١٥١ de Jos.

۱۸، ۱، Qu. in Gen. ؛ ۹۸، ۲۷۰ ، ۱٤٣ – ۱٤١، Mut. nom - ۲ وانظر ما ورد فی ذاک من الصیغ العدیدة الختلفة ، مثل قال البعض ، الکثیر یقول .. ؛ فی نفس المرجع ، ۳۱، ۱۸؛ ۱۸؛ De plant، ۳۱، ۵۲، ۵۲، ۹۷، ۳۱، ۵۲، ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸؛ ۱۸، القابلة بین تفسیر شخصیه وتفسیر دارج (۲٤۲، ۲، ۲۵، ۲۶۲) .

۱۹۰۰، ۱۹۰۰ ، ۲۹۳، ۱۹۰۰ ، ۱۹۰ ،

^{؛ — ،} ٩٩، de Abrah وعلماء الطبيعة هنا هم بلا شك يهود.وقد جاءت دراسة Bousset مؤيدة النتائج التي وصلنا إليها (...Der Schulbetrieb ، برلين سنة ١٩١٥ ، ص ٨ – ١٤)

مع ما تشير إليه كلمة الترابيت ، ويتضح معناها بتمييز النشوان exalté من بين أولئك الذين يجحدون الطبيعة (الذين هم أصحاب المجاز) ، وأولئك الذين يحترمون ما هو متفق عليه (أى المفسرين الحرفيين) .

وحينا يتكلم فيلون في موضع آخر ، بمناسبة فقرة مجسمة أو مشبهة من سفر التكوين ، ويصل إلى « الطريقة المجازية المعتادة للطبيعيين » ٢ ، هو لاء الطبيعيون لا يكونون إذا ، كما كان يُعتقد غالبا ، رواقيين ، ولكن من اليهود . ومهما يكن فهذه التسمية كان واجبا أن تكون معروفة متداولة ، وسنوضح أيضا أنه كان يلوم بعض المؤولين حين يعبرون بمناسبة الحديث عن شجرة الحياة عن « رأى طبى أكثر منه طبيعيا » ٣ ، وهذا ما يعتبر بطريق الاحتمال إشارة إلى تسميتهم « بالطبيعيين » .

والتآويل التي ذكرها فيلون باعتبارها مأثورة ، تتناول تقريبا كل الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس ، أى التوراة ؛ وإنه بلا ريب مجرد حالة عرضية أن نجد الأكثر عددا من هذه التآويل تتصل بحياة إبرهيم ألم ولكن توجد أخرى عن آدم والجنة ، وعن يوسف ، وعن الحروج ، وعن المعجزات ، وعن صلاة موسى ، وأخيرا عن الزينات المختلفة للمعبد ألم وهذه التآويل جميعا نجدها في صور مختلفة : هي تارة مجموعة من المعاني المختلفة لفقرة واحدة ، وفيلون يختار منها واحدا ،أو يعارضها بتأويل شخص خاص منه ألم وتارة يكون التأويل بيان رأى واحد يتوسع فيه فيلون دون نقد له لا والحالة الأولى تبين لنا أن التأويل الحجازي كان بعيدا عن أن يكون مضبوطا بقانون . والكلمات التي يذكرها غالبا فيلون ،

١ – الذين وقفوا حياتهم على تأمل أشياء الطبيعة فصل ٨ ، ٢ ، ٤٨١ .

[.] v de post. C. – v

^{. • 4 · 1 ·} Leg. alleg. - r

[؛] ۹۹ ، de Abrah. ، ۲۲، mut. nom. وما يليما ؛ ۷۳ ، De plant. – ٤ . ۱۲ ، ۱۱ ، ۲ ، Qu. in Gen-

۱۸، de Sept. ومایلها؛ ۱۵۱، de Jos. و ۱۰، ۱۰، Qu. in Gen. – ه ۲، Qu. in Ex. و ۱۹۸، ۲، V. M. و ه و العاله و ۱۸۲، ۲، ۷۱، ه. ۷۱، ه. ۷۱، ه.

۱ - مثال ذلك . Qu. in Gen ، ۱ ، ا ، ۱ ، Leg. alleg.) ، ۱ ، ۱ ، Qu. in Gen عن شجرة الحياة · ا مثال ذلك . وما يلما

وهي : « قوانين المجاز » أ ، أى التأويل المجازى ، لا يمكن أن يراد منها أن تدل على أكثر من قواعد عامة كانت تدع أيضا الحرية للرأى الشخصي الفردى .

ذلك ، بأننا في الحق والواقع ، نرى هذه التآويل تقوم على المذاهب الفلسفية المختلفة غاية الاختلاف . وكان هو لاء المفسرون جميعا لايرون في موسى فلسفة واحدة . ويمكن أن تقول ، على وجه عام ، بأن التآويل المأثورة التي يقاتلها فيلون كانت تولف مجموعة أو نمطا على حدة ؛ إنها كانت ترى في الشريعة مذهبا جبريا محتوما على طريقة الرواقيين ، وتبحث فيها بصفة خاصة عن نظريات طبيعية أو فلكية . إن هذه التآويل هي التي أخذت المذهب الحبرى الحتمى من هذه الآية من سفر التكوين « خطايا العمورية وآثامهم لم تنته بعد » ٢ .

وكان من ذلك أن مجموعة من التآويل المأثورة يجيء بعضها إثر بعض . ويظهر أنها اتخذت موضوعا لها البحث ، في تابوت العهد والموضوعات الأخرى للعبادة ، عن رمز للعالم وأجزائه المختلفة ، فطائفة الملائكة الكروبيين الذين يحملون المائدة الذهبية التي فوق التابوت هم وجها الكرة السهاوية ٣ ؛ والجدر الداخلية للتابوت مع حلقاتها تمثل الاعتدالين والفصول الأربعة ٤ . وهذا النوع من التأويل يمتد إلى المريعة . فشجرة الحياة التي في الجنة كانت تمثل ، في رأى بعض المؤولين ، الأرض والشمس أو الدوائر السهاوية ٥ . وبحسب تأويل آخر ، نرى آباء إبراهيم الذين ياتفت إليهم ساعة موته ، هم إما الأجرام السهاوية أو العناصر التي ينحل إليها كل ما هو مركب من الموجودات ٢ . بل في حياة إبراهيم نفسه ، نرى فيلون ذاته يؤول تغيير اسمه من أبرام إلى إبراهام بأنه رمز للانتقال من علم النجوم إلى معرفة نفسه ومعرفة الله . ولكنه يذكر تأويلا آخر ، لاعلى أنه المأثور ، ويكون إبراهيم حسب

۱ - ۷۳، ۱، de Somn ؛ ۲۸ de Abrah ؛ ۷۳، ۱، de Somn بل هو مجرد تحول شيء محس إلى شيء معقول .

[.] ۱۸۱ ، ۱۳ ، ۳ ، Qu. in Gen. واجع ۳۰۰ ، Quis rer. div. h. - ۲

۳ - ۲۱ ، de Cherub. با ۲۷ مارض الشرح المستمد من الفقرة ۲۹ .

^{. • 7 ·} Qu. in Ex. - \$

^{. 1 · · · ·} Qu. in Gen. - •

هذا التأويل رمزا لعلم النجوم أ. و بمناسبة « جبل الميراث » الذى جاء فى سفر الخروج. نراه يذكر ، قبل أن يورد تأويله ، تفسيرين ثانيهما تفسير مأثور ؛ والأول الذى يمثل هذا الجبل بالعالم ، والذى رفضه ، يجب أن يكون مأثورا أيضا .

في كل هذه الفقرات ، نرى آثار مذهب مجازى طبيعي و فلكي من أجله يتكلم ، زيادة عن ذلك ، عرض فيلون أيضا . حقا ، نراه ، في نصوص les Questions التي لم تدخل في le Commentaire allégorique الكبير . يبقى في الأعم الأغلب من الحالات في جانب وجهة النظر الطبيعية . وفي كتاب les Questions sur l'Exode يحسّ المرء بقوّة المذهب المزدوج للتأويل : المجاز الكونى ، والمجاز الروحى المعنوى . فأولا التابوت هو السهاء التي لاتفسد والتي تحوى كل أجزاء العالم (٥٣) مع تاجها من النجوم (٥٥) ، واعتدالها (٥٦) ، وارتباط العلل والأسباب التي فيها (٥٨) ، هذه السهاء التي تمثل رمزيا بالأجزاء المختلفة . وفي les Questions (٦٩ – ٦٢) . نجد المعنى أو الدلالة الفلكية لهذه الطائفة من الملائكة الكروبيين يحلُّ بدلها أخرى ، وإن كنا نعرف من موضع آخر أنه يـْعـُني بهؤلاء الملائكة وجها الكرة السماوية كما سبق أن ذكرنا . والمائدة نراها تعتبر رمز الجسم (٦٩) مع تغييراته المستمدة (٧٠)، وضرورية الغذاء له (٧١) ؛ كما نرى الشمعدان يحتوى رمزيا السماء والنجوم(٧٢ ـ ٨٢) . والحيمة ، التي تحتها يستقرّ التابوت ، بأجزائها المختلفة هي العالم الأرضى ، العالم الذي هو حشو فلك القمر منفصلا بالهواء (الممثل بالحجاب) عن العالم السماوي. يجيء بعد هذا كله ملابس الكاهن الأكبر التي تمثل . كما في « حكمة سلمان » ، العالم وأجزاءه المختلفة ٢ .

هذا ، وبعض أجزاء ذلك التفسير ، سواء أكان هنا أم فى موضع آخر ، نجدها ذكرت على أنها مأثورة ، ولا يمكن تق يبا الشك فى أنها كذلك كلها ، بسبب ما بينها من وحدة تجمعها . ولكن ، بصفة عامة ، يضاف إلى هذا النوع من التأويل تأويل آخر مختلف تماما، وإن كان روحيا أو معنويا ، وبعض أجزائه تدخل فيه كأنها

^{. •} $\tau - \epsilon \lambda$ • de plantat. - λ

r – كل هذا التأويل ملخص بإيجاز في . Quis rer. div. h ، ٢٣١ – ٢٢١ ،

شخصية له . فالتابوت فى هذا التأويل يمثل العالم المعقول ، وكل أجزائه هى القوى الإلهية ١ . وفى إحدى هـذه التأويلات ، نجد تلك الطائنة من الملائكة ، رمز القوانين الأوليين من القوى الإلهية ، تماما فى موضع آخر ٢ على أنها نتيجة إلهام شخصى ، فن المحتمل ، إذًا ، أن يكون الأمر كذلك فى التأويل الآخر .

وفيلون يسير مبعدا أيضا في هذا السبيل ، سبيل جعل التأويل يهدف للناحية الروحية ، حين يضيف أيضا تأويلا ثالثا ، وذلك إذ يعمل من موضوعات العبادة وأمورها رموزا للحالة الباطنية للروح . فالتابوت هو الروح بفضائلها غير القابلة للفساد (٥٣ ، في الآخر) ، وأفكارها التي لاترى ، وأعمالها المرئية المشاهدة (٥٤) وآنية صبّ الشراب موضوعة على المنضدة هي الروح الكاملة تفتح ذاتها لله (٧١) ؛ وزنيق الشمعدان هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية (٧٦) ؛ وعلو التابوت هو عظمة الروح التي تضحى وتقدم قربانا (١٠٠) ؛ وزيت المصباح هو الحكمة (١٠٠).

وهكذا ، نرى فيلون يضع بجانب التأويل الطبيعى المأثور آخر روحيا ، وهذا يجد موضوعاته فى العالم المعقول أو الحالات الباطنية للروح . ويوجدغالبا فى مواطن أخرى نوعان من التفسير يوضع أحدهما فوق الآخر ؛ فتقسيم أو توزيع الأعضاء فى الضحية التى لا يبقى منها شى لا يمثل السير فى العالم من الواحد إلى الكثير ومن الكثير إلى الواحد ، بل يمثل فى رأيه تقسيم الصلاة إلى أعمال رحمة وفضلا من الله ٣ ؛ وشجرة الحياة فى الحنة ليست شيئا ماديا ، ولا القلب أو الشمس ، ولكنها رمز للتقوى ، مركز الفضيلة ؛ « وآباء إبرهيم » هم فى رأى البعض عناصرمادية ، وفى رأى آخرين معان معقولة . ومن أجل هذا ، نستطيع أن نرى بسهولة ويسر إلى أين يسير استحسان فيلون وتفضيله لبعض أنماط التأويل ، حتى إذا لم يشر هو إليه .

[.] TA . Y . Qu. in Ex. - 1

[.] vv . de Cherub. - v

۲ - ۷، و يمكن ربط هذا التفسير باستعارة «السياس» و بين تجزئة الضحايا بمعرفة الكاهن . لأفلاطون ، ۲۸۷ "278 a" ، وهو المقارنة بين التقسيم المنطق ، وبين تجزئة الضحايا بمعرفة الكاهن .

هذه هي تآويل النوع الثاني التي أشير إليها على أنها تآويل شخصية ، وهي تآويل تسخدم غالبا في أن تحل محل أخرى من التآويل الطبيعية .

وهذا الضرب من التأويل المجازى المعنوى حقا ، الذى هدفه أن يدرك وراء الحروف فى التوراة ، العلاقات الخاصة الباطنية بين الروح والعالم المعقول ، هل هو مأثور أيضا ؟ إن هذا المجاز أيضا مأثور بلا ريب ، ونحن نقابل المأثور فى التآويل الأساسية فى المذهب الفيلونى . وأكثر من هذا ، لا يوجد مذهب هام حقا من النظام الفيلونى العام إلا ونجد فيه أثر المأثور واضحا . فأولا ، فيا يختص بالموجودات أو الكائنات المعقولة ، معتبرة فى علاقاتها بالنفس الإنسانية ، يوجد مفسرون سابقون عرفوا نظرية اللوغوس .

هولاء المفسرون يصفون مقابلة أو تلاقى الروح أو النفس مع اللوغوس، التى لا يعود فيها للإحساس والعقل الإنسانى ما لهما من تأثير البهم أيضا يوحدون بين الخير واللوغوس، ويرون أن اللوغوس هو مثوى الإله الذى يجعله يدخل فينا أو إلينا الما أنهم عرفوا عالم الأفكار، ويعرفون التمييز بين الفضيلة المثالية الحالدة والخير المخلوق، وبين الإنسان الحادث والإنسان المثالى الوكناك نجدهم ذكروا القوى المطلقة والخيرة التى تقابل ما جاء فى الكتب المقدسة عن السيد الإله "Seigneur-Dieu" والله، فيما يرون أيضا، سبق الزمن بإنعاماته المولى يحتص بالتاريخ الداخلى للروح، والله، فيما يرون أيضا، سبق الزمن بإنعاماته وفيما يحتص بالتاريخ الداخلى للروح، نجد التأويل الهام جدا، الذى ذكره فيلون كسر من الأسرار، لزواج إبراهيم وسارة على أنه رمز الإخصاب الفضيلة بواسطة الله. وفي هذا نجد فقرة تلح في بيان العجز الأساسى للروح التي الا يمكن للفضيلة أن تتصل بها إلا من الظاهر وقد ي

^{. 11}A () (de Somn. –)

[.] or a de plantat. — r

Qu. in Gen. ! 127 - 121 c mut. nom. ! YA. c Quis rer. div. h. - Y

^{. 181 &}quot; mut. nom. ! 17 - 12 " -de plantat. - !

^{. 11 (} de Abrah. - •

أشير الله العبادة الروحية وخلود النفس، وذلك بالتقوى الوالحرية التي كانت تتصوّر على أنها رق تحت الله وأمره الوهنا يجب أن نشير إشارة خاصة إلى مذهب « المجهود » الزهدى ؛ إن تأويلا مأثورا للجوزات التي نمت على غصن هرون ، يُنمى فى توسع إلى حد طويل نظرية المجهود . وكذلك تأويل مأثور آخر وطويل أيضا لحلم حدم فرعون ينمى فى توسع أيضا نظرية الضروريات الله .

هذا التعداد الوجيز يحتوى بالإجمال كل مبادئ فيلون ، والعلاقات الصوفية بالعالم المعقول ومذهب الزهد .

ذلك النوع الثانى من التأويل ، لم يوجد إذاً مع فيلون ، فإنه ليس الأول الذى جاءته فكرة البحث فى الكتب المقدسة عن وصف الروح الإنسانية ، بل إن هذه الطريقة التي هي سار عليها الترابيتيةون . والفقرة التي ذكرناها ، والمصطلحات التي استعملت ، ينفيان تماما بصفة قاطعة كل تأويل فلكي أو طبيعي ، إذ لم يكن الكلام إلا عن تأويلات معنوية .

ومن المهم آن نلاحظ أن المؤلف يلح فى ذلك على كل جزء من أجزاء الجمل التى وردت به . فالذى يدرى تحت الألفاظ والكلمات ، هو « ما تحويه من العقل الذى لايدرى والذى تحويه الكلمات » ، « ضروب جمال المشكل » ، وأخيرا « الأشياء التى لاترى » . وهذا الضرب من التأويل لم يكن ليتفق مع طريقة ربما كانت تريد أن تجد تحت النص الحرفى العالم الطبيعى . ومن جهة أخرى ، نحن نعلم أى مدى واسع كان ، لدى اليهود فى عصر فيلون ، لعلم النجوم والنظرية الرواقية عن العالم التى كانت فى فيلون نفسه ، شاهد على التى كانت فى ذلك العهد متضامنة وهذا العلم . ولنا ، فى فيلون نفسه ، شاهد على هذا ° . وإذا ، لم يكن عجبا أن يوجد من أصحاب الطريقة المجازية من يريد جر النص المقدس إلى هذه الناحية أو ذلك المعنى .

[،] النفس مراقة ، ١٨ ، ٧٧ ، ٢ ، Qu. in Gen. - ١

^{. 1. () (} Qu. in Gen. - Y

[.] ot - or a de plantat. - r

[.] 10V - 101 de jos. $9X' \cdot Y \cdot W \cdot M \cdot - \xi$

ه - راجع الكتاب الثاني ، الفصل الرابع ، فقرة ٢ .

من هذا نرى ، مع ما نملك تحت أيدينا من عناصر ، كيف وإلى أى مدى ، بقيت مسألة التأويل المجازى المأثور غامضة . ذلك بأن الآداب اليهودية الإسكندرانية قبل فيلون لاتحتوى إلا آثارا ليست بذات غناء أو دلالة فى ناحية التأويل الحجازى ، وقبل فيلون لاتحتوى إلا آثارا ليست بذات غناء أو دلالة فى ناحية التأويل الحجازى ، وإن كانت على الأقل تثبت وجود مؤولين مجازيين . وقد رأينا أنه لم يكن من المستطاع لنا ، أن نعتبر Aristobule الزائف واحدا من هؤلاء . ومن جانب اليهودية فى فلسطين ، نجد أنه من المشكوك جدا فيه أن يكون الإسينيون استعملوا الحجاز ، وأنه لايمكن إثبات أن التآويل النادرة للكتب الربانية ، المتشددة جدا من ناحية المبدأ فى الروح الحجازية ، لم تكن على التحقيق متأثرة بالأفكار اليهودية الاسكندرانية . وبتى بعد هذا شهادة فيلون نفسه ؛ الطريقة الحجازية التى ينسبها إلى الترابتين .

هـذا ، وإن كل طرافته أو أصالة فكره وطريقته ، هى ما كان من إبعاده من التأويل كل مذهب فلسنى ما عـدا المذاهب المعنوية ، وأنه ، بين فى تتابع الحوادث وفى وصايا التاريخ اليهودى ، الحركة الداخلية للنفس الخاطئة ، ممعنة فى أخطائها أو راجية النجاة والدخول فى العالم الأعلى غير المنظور ، بفضل رحمة الله وفضله .

إذا كان المأثور اليهودى يضيق حتى لايشمل إلا إياهم ، فإن الحركة المجازية ، أى حركة التأويل المجازى ، كانت فى العالم اليهودى قليلة الاتساع والانتشار ، بقدر ماكانتهامة فى نتائجها البعيدة. إن هذا الضرب من التفسير لم يكن ليتفق مع كل نوع نوع من أنواع المذاهب المختلفة . فنى عصر فيلون بصفة خاصة ، كان يتحد بالنظريات التصوفية للفيثاغوريين المحدثين ، وللأورفيين ، وأخيرا للكهنة المصريين . واليهود الذين كانوا على اتصال واليهود الذين كانوا يستعملونه كانواهم بطبيعة الحال أولئك الذين كانوا على اتصال داخلى وثيق جدا بهذا التمدن الهيليني الذي عرفنا أفكاره الدينية بصفة خاصة ، بفضل رسالة بلو تارك عن إيزيس .

وفيلون كان أحد رجال هذا الفريق ، الذى ربما كان قليل العدد ، ولكن كان له أثره القليل فى التاريخ القومى لليهود . وقد كسب ، فى أقل من قرن بعد موته ، الحق فى أن يكون مذكورا فى المدارس المسيحية بالإسكندرية .

لهذا نرى أنه بفضل هذه المدارس ، لابفضل اليهود ، نجد طريقة التأويل المجازى قد اتخذت معنى تاريخيا .

٣_ فيلون وخصومه من اليهود

والآن ، ما المكان الذى كان لما يمكن أن نسميه الآن الحزب الفيلونى بين الأحزاب اليهودية الأخرى؟ هـذا أما ليس مستحيلا تعيينه بالرجوع إلى كتابات فيلون نفسها .

فنى رسالته sur l'Ivresse (٣٣ – ٣٣) ، يصف فيلون ثلاثة أوضاع ممكنة إزاء الشريعة : أولا اعتبار الشريعة مجرد عرف مأثور ؛ وثانيا احتقار القانون الوضعى بصفته هذه والتوجه لله بعبادة روحية خالصة ؛ وأخيرا ، الجمع بين احترام القوانين الوضعية والعبادة الإلهية ، وذلك باتباع الشرائع على أن نبحث فيها بالطريقة المجازية معنى باطنيا وعميقا .

وفيلون يتهم ممثلي الحزب الأول وأنصاره بأنهم مشرّعون باطلون ، يفضلون ، بسبب تعلقهم بالخيرات الخارجية وبسبب فقدانهم الإراضة على الخيرات الإلهية ، أن يجعلوا شرائعهم متفقة والعرف على أن تكون متفقة والطبيعة . وإنهم لهذا مهتمون صراحة بصفة قاطعة (٤١ – ٤٧) باستخراج التعدد أو الشرك من الكتاب المقدس أ . ولو لم يكن لدينا إلا هذا النص المنعزل وحده ، لكان لنا أن نشك في أننا إزاء حزب حقيقي له وجوده ، ولكان لنا مع هذا أن نعتقد أننا إزاء توسع شفوى من فيلون ، تعودناه كثيرا منه ، ضد القوانين أو الشرائع المدنية والأعراف . ولكن في الإمكان أن نبين أن الأمر هنا أمر حزب حقيقي تماما له وجود لاريب فيه .

إنه يوجد فى المتفرّقات الباقية من الأدب اليهودى اليونانى ، التى حفظت لنا بفضل la Préparation évangélique ، قطع عن المؤرخين

de mut. nom. ؛ ٤٣ ، de agric. ، المتشرعين الكاذبين ؛ ٢ ، de decal. ؛ وعن التقاليد ، ٢ ، de decal. ؛ وعن التقاليد ، راجع : ٢ ، de decal. ؛ وعن التقاليد ، راجع : ٢ ، و عن التقاليد ، راجع : ٤٧١ ، و ، ٢ ، qu. in Ex.

اليهوديين ، Artapan و Eupolème ، اللذين كان يهتمان تماما بأن يجدا في تاريخ الآباء اليهود "les patriarches" ، أساطير من الأساطير الإغريقية والمصرية . ومع هذا ، فلم يكونا يريان في هذه القصص أو الأساطير أيّ معنى رمزى ، ولكن كانا يرد انها ، على طريقة Evhémère ، إلى مايناسب قصة من قصص التاريخ . مثلا ، نجد موسى في رأى Artapan ، قد تصور على مثال هرمس توت ا .

وفيا وراء هذه الإشارات الموجزة ، نرى إنتاج فيلون نفسه يقدم لنا أسبابا نعتقد منها أنه حينها كان يكتب ما يكتب من هذه المؤلفات ، كان يتابع منذ طويل عملا من أعمال التلفيق ، هذا العمل الذى كان يوحد بين قصص التوراة والأساطير الإغريقية . ومن باب التمثيل ، نذكر أنه ، وهو يعدد المصادر التي كتب عنها الإغريقية . ومن باب التمثيل ، نذكر أنه ، وهو يعدد المصادر التي حاءت عن الأقدمين ٢ . ويمكننا أن نكون لأنفسنا فكرة عما كانت هذه المأثورات التي جاءت عن رجعنا إلى الأجزاء التي بقيت من قصته دون ارتباط بالتوراة . فمن بين هذه الأجزاء يوجد أولا قصة تربية موسى ؛ فهذا تعلم عن المصريين الفلسفة الرمزية التي كانوا يعملونها له « فيما كانوا يسمونه الرسائل السرية » " . وإذا ، فنحن نجد لدى يعلمونها له « فيما كانوا يسمونه الرسائل السرية » " . وإذا ، فنحن نجد لدى وأنه هو الذى أولما لهم أ . وما كنا لنجد تفسيرا لتفصيل قصة فيلون ، لو لم تكن مسبوقة بقصة مقصة ما كنيرا من المقارنات أو المماثلات من هذا الضرب ، والبعض منها يظهر أنه قبيل على كثيرا من المقارنات أو المماثلات من هذا الضرب ، والبعض منها يظهر أنه قبيل على

ا من هذا الموضوع ، راجع : Reitzenstein, Poimandres ص ۱۸۱ مس Reitzenstein, Primandres من ۱۸۱ من المراجع : Reitzenstein, Primandres من ۱۸۱ من المراجع : Reitzenstein, Primandres من ۱۸۱ من المراجع : Reitzenstein, Poimandres من ۱۸۱ من المراجع : Reitzenstein, Poimandres من ۱۸۱ من المراجع : Reitzenstein, Poimandres المراجع : Reitzenstein, Poimandres : Reitzenstein, Reitzenstein,

^{. &}amp; . 1 . V. M. - Y

٣ – شرحه ٢٣ .

[،] ۱۳۲ من ۹، Prép. ev. – ٤

الكتوب من هذا إلى زمن Willrich ، Judaïca - ٥ منسب الحد الأدنى بهذا المكتوب من هذا إلى زمن سابق النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد .

أنه من المأثورات ! .. بل إن فيلون ليس شديدا مطلقا ضد فكرة أن يوجد في التوراة أساطير حقيقية ، أو قصص أسطورية ، مما يجب من أجله ،حقا ، اطراح المعنى الحرفي ٢ .

وإنه مما لوحظ غالبا جدا ، أن فيلون كان يستعمل الطريقة المجازية لالشيء إلا ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفى ؛ ولكن رأينا أنه غالبا جدا أيضاكان يهاجم تحت اسم التأويل الحرفى ، لامجّرد التفسير الحرفى العادى البسيط الذى كان ينتفع به نفسه ولم يكن يملك إلا أن يثنى عليه ، ولكن التفسير المغرض والأسطورى ؛ وقد كان يقول فى هذا الصدد ، بأن العنصر الأسطورى ، فيا يختص بالحية ، هو الذى متخلص منه بالتأويل الحجازى " .

وأكثر من هذا ، فيما يختص بالفقرات من التوراة التي كان فيها ما يؤذن ما لأساطير ، كان يحصل له غالبا قبل أن يمضى إلى التأويل الحجازى أن يهاجم التأويل الخاص ، ووسيلته إلى ذلك هو التأويل الحرفى .

مما لاشك فيه أنه كان يوجد ، حسب le de Abrahamo بمناسبة تضحية إسحاق ، مؤوّلون حاولوا أن يوحدوا بين هذه التضحية وتضحية الأطفال التي نقلت عن الإغريق : هؤلاء المؤوّلون « لايذكرون فقط تضحيات من أوساط خاصة ، ولكن من ملوك كانوا لايهتمون إلا قليلا بهؤلاء الذين كانوا سببا في التضحية بهم حين أرسلوهم للموت في الجيوش الكبيرة و ذوات العدد . ٤

ا — عمالقة التوراة وعمالقة الشعراء: . Qu. in Gen. معمالة التوراة وعمالقة الشعراء: . Tr ، quod Deus immut. فعمالقة Zeus الطنان : . To ، quod Deus immut. فعمالقة الفقرة لا يمكن أن تعقل ، إذ جاء في التوراة أن مرج بابل (. de conf. ling) . لكن هذه الفقرة لا يمكن أن تعقل ، إذ جاء في التوراة أن بي الإنسان هم الذين شياوا هذا البرج ، لاالعمالقة . وإن كان أحد المؤرخين اليهود المجهواين ، قد نسب هذا البناء إلى عملاق فار من إباذة العمالقة الآخرين (. V ، ۱۸ ، ۹ ، Eus., Prép. év) .

٢ – مولد حواء ۱۹، ۲، leg. alleg ؛ ۱۹، ۲، والثعبان المتكلم ، ۹، de agric ؛ و لله الذي أوجد الطاعون ، . ۱۷۱، congr. erud. gr

^{. 4}w (' de agric. - v

٤ – فقرة ١٨٠ .

وهنا نجد فيلون يتهم هذه التأويلات بأنها سباب ، وإهانة ، وحسد ١ ، وبدلامن أن يرد على هذه التأويلات من أول الأمر بتفسير مجازى ، نراه يهتم أولا بالتدليل (١٨٤ – ٢٠٠) من وجهة النظر الحرفية ، على علو إبراهيم فى تضحيته بابنه على هؤلاء الآخرين من الإغريق .

وقد رأينا مثلا طيبا من هذا المنهج فى أول رسالته عن Confusione linguarum (7 - 10) . إنه (أى فيلون) يعرض أولا أسطورة إغريقية يقر بها الذين كانوا يزدرون موسى من أسطورة بلبلة الألسن ، ٢ هذه الأسطورة الإغريقية التى تقول بأن الحيوانات والناس كانوا يتكلمون فى أول الأمر لغة أو لهجة واحدة . ثم يضيف ، إلى مايعرضه من تلك الأسطورة ، « أن موسى ، حين اقترب كثيرا جدا من الحقيقة ، فرق بين الحيوانات والكائنات العاقلة ، بأن شهد بأن وحدة اللغة كانت بالنسبة للأناسى وحدهم » . إذا ، هنا بالنسبة للأسطورة الموسوية ، يوجد علو أول ؛ «ولكن هذا أيضا ، كما يقال ، أمر أسطورى » . وفيلون يشرح بعد هذا ، حسب مؤولين آخرين ، كيف أنه لايمكن ألا لا نقبل إلا أن هذه البلبلة كانت دواء لرذائل الإنسانية فى ذلك الزمن السحيق (٩ - ١٤) .

كان يوجد إذًا ، حتى من وجهة النظر الحرفية مجهود لبيان ، أنه من المستحيل التوحيد بين قصة موسى والأسطورة الإغريقية . هذا المجهود يرجعه فيلون إلى مفسرين يقر عملهم ، وليسوا ،حسب ماسيجىء بعد ، إلا المفسرين الحرفيين . حقيقة ، إنه يضيف آخر هذا التوسع هذه الكلمات : « هؤلاء الذين يستعملون هذه الأمور المصنوعة (أى التوحيد بين قصة موسى والأساطير) سيجدون آراءهم ترفض في تفاصيلها من أولئك الذين يحرصون في بساطة على التآويل الحرفية ، بادئين في سيرهم بالصيغة الحارجية الظاهرة للكتاب المقدس ، الذين لايقاتلون بالسفسطة ، ولكن نحن نقول . . . » (ذكر

۱ ` - ۱۷۸ ، de Abrah ؛ نفسه ، يتحدث عن حسدهم وكلامهم المر ، نفسه ، ٩١ . لها أفواه لاضابط لها وبذيئة .

۲ (۲ ، ۱۷ ، ۹ ، Eus. Prèp. èv.) Eupoléme بالأورخ اليهودى
 ۲ الآوراء الدينية والفلسفية

بعد هذا ما يرى من تأويل مجازى) . وإذًا ، يكون الوضع تماما هو : يوجد أولا تأويل حرفى مجرد ساذج بسيط ، وأخيرا تأويل حرفى مجرد ساذج بسيط ، وأخيرا تأويل مجازى .

ونفهم ، من هذا التأويل الأسطورى المنهجى ، اشتداد فيلون فى دفاعه عن الموسوية ضد الاتهام بأنها كتابة أساطير ، هذا الاشتداد الذى لا يمكن مقارنته تماما إلا بدفاع الرواقيين المجازيين عن تقوى هوميروس وحكمته . وفيلون ، فى طرد الأساطير عن المدينة الموسوية ، يتبع بلا جدال افلاطون . إنه يقول : «إن موسى ، بمناسبة العماليق ، بعيد جدا عن أن يصوغ أساطير ؛ إنه طرد من مدينته الرسم والنحت ، فنين نبيلين وفاتنين » أ . ومع هذا فإن افلاطون يلجأ إلى الأساطير حين لا يمكن للعقل أن يصل إلا إلى ما هو شبيه بالحق ، لاالحق نفسه ؛ ويلوح تماما أن فيلون قد كتب ، ضد استعمال شبيه بهذا ، الفقرة الثانية عشرة من رسالة بالحق ، والمقنعة أو الخطابية ، إنه يسير وراء الحقيقة دون غيم يحجب شيئا منها ، بالحق ، والمقنعة أو الخطابية ، إنه يسير وراء الحقيقة دون غيم يحجب شيئا منها ، الخيالية غير المؤكدة وإن كانت شبيهة بالحقيقة نفسها ، تاركا جانبا الأساطير الخيالية غير المؤكدة وإن كانت شبيهة بالحقيقة » .

إنهم إذا أنصار التفسير الأسطورى، وليس غيرهم ، الذين يتتبعهم فيلون دون انقطاع تحت اسم «سوفسطائيي المعنى الحرفى» ٢ . وإذا كان هؤلاء هم ، حقا ، أحيانا الوثنيين الذين يبحثون في التوراة ، بغية نقدها ، عن مشابهات بالأساطير الإغريقية ٣ ، فإنه يتهم أحيانا أخرى مفسرين من اليهود ، وذلك كما في هذه الفقرة الآتية ، وذلك إذ يقول : «هؤلاء الذين ، لأنه ترين عليهم قوة لاتقهر (يريد بها قوة العرف) ، وقعوا تحت تأثير التجسيم والتشبيه ، أهل لأن يكونوا موضع الرثاء بدل الحقد ، ولكن هؤلاء الآخرين الذين بإرادتهم انحرفوا عن الله

۱ - ۹، de fuga et inv، و اجع بشأن تمثال الملح: ۱۲۱، de fuga et inv، ١٢١،

^{. 1 · 7 · 1 ·} de Somn - 7

[.]γ c de conf. ling. - ٣

الموجود بحق . . هؤلاء نرجو أن ينالهم الله بعقاب جديد من عنده » ١ .

إنه ، حقا ، هذا الحزب ، الذى ترك الحق إلى ما هو شبيه به ، هو الذى اتجه إلى جعل مذهب موسى أساطير في مستوى الأساطير الإغريقية . إن هذه المدن هي التي اخترعت تلك الأساطير ، وإنه هو العرف المقابل للشريعة الطبيعية هو الذي يسند هذه الأساطير ٢ . هؤلاء الذين ظلوا مرتبطين بالمعنى الحرفي هم مواطنون صغار ؛ وهم الذين ، نتيجة لذلك ، لايعتبرون اليهودية إلا كمدينة صغيرة ، بينا المجازيون اليهود هم مواطنو العالم كله ٣ .

هذه الكلمة الأخيرة تلخص قصد فيلون من استعماله طريقة التأويل الججازى . إن هذا القصد هو جعل الشريعة اليهودية شريعة عامة ، لاتختص بمكان دون مكان أو زمان دون زمان . ومع هذا فليس الحصوم الحقيقيون الذين يقابلهم فيلون أمامه هم اليهود الأتقياء ، الذين يحافظون فى دقة على حرفية الشريعة ؛ فإن فيلون نفسه فى جانب هؤلاء ، ولم يفكر لحظة ما أن المحافظة أو الدعاية الشرعية للقانون أو الشريعة تكون عقبة فى وجه الدين العام ، لكن الحطر الحق هو بالأولى عند أولئك الذين ، تبعا لما كان عليه المذهب التوفيقي الأسطورى للإسكندرانيين ، ينحطون بالشريعة اليهودية إلى منزلة مجرد قصة أسطورية .

[.] ۱ - ، de post C. و راجع : ، ۱۳، Quod Deus pot. ins عيث اتهم هؤلا المفسرون بأنهم ملحدون وبأنهم يهبطون بالشرائع .

[:] YT 4 de sac. et Ab. et C. - Y

^{. 79 () (} de Somn. - 7

^{. 97 -} A. 6 de Ebriet. 5 -

الكتاب الثانى الله والوسطاء والعالم

لفصت ل لأول أمريم الله

موجز: الله منعزل بصفة أساسية عن العالم؛ إنه ليس فقط الوحدة والفكرة العليا، ولكنه أيضا أعلى من الواحد ومن الحير؛ الإله دون صفات؛ تحديد صلة الله بالإنسان؛ تأثير الرواقيين، ومذهب افلاطون الذي ناله التحريف والتغيير بواسطة الرواقيين، والديانات الشعبية؛ تأثيرات اليهود هي الغالبة العميدة الباطنية في تحديد مفهوم الله؛ إله فيلون ليس هوتفسير الأشياء، ولكن موضوع العبادة؛ مشكلة الحلق: فيلون لم يكن عنده فكرة الحلق من عدم:

ليس هناك شيء أو فكرة أقل جدلا ، ولكن مع هـذا لاشيء أكثر حياة ، حياة غير واضحة أو جلية ، حياة مبهمة وقوية ، من مفهرم الله عند فيلون .

فى علم الله يوجد الخلاص والنجاة ، تمام كل ضروب السعادة وكل ضروب الكمال أ . وإنه عن هذه الرغبة من الوجدان يجيب مقهوم فكرة الله ؛ وفيلون لايتردد ، دون أن يهتم بوحدة المذاهب أو اختلافها ، فى أن يأخذ فى كل ناحية مايرضى هذه الرغبة .

۱ – قد اعتاد الباحث ، فى صدد المذهب اللاهوتى لفيلون ، أن يضع هذه المشكلة الآتية : كيف يمكن أن يتحد فى تفكير فيلون ، من ناحية ، التحديدات الحجردة غاية التجريد للطبيعة الإلهية ، حيث الله ، الذى يتحد أو يتوحد تماما وفكرة الوجود ، يبعد كل الصفات ؛ والتحديدات المحسة والمعنوية ، التى تنسب لله إزاء الإنسان عواطف وإحساسات أب أو قاض وحكم ؟

هنا ، في رأى أغلب المفسرين ٢ ، يوجد تناقض ، لم يستطع فيلون أن يتخلص

[.] TTE (T : IT de sacrificant. ... () (T Qu. in Gen. -)

٢ – ويميز Réville, Le Logos d'après Philon ص ١٩١، بين التحديدات السلبية التي تبعد الله عن العالم ، وبين التحديدات الدينية . أما تبعد الله عن العالم ، وبين التحديدات الدينية . أما ١٨٩٨ ، Cohn in N. Jahrbuch f. das Kl. Alt. ، ٢ ص ٥٣٥ فإنه يجد أثرا (يهوديا في التصور الأساسي ، و لا يرى الأثر اليوناني إلا في التفصيلات .

منه ، بين التمثيل اليهودى للإله الحيّ والإنسانى الذى هو دائمًا على اتصال بشعبه ، وبين الفكرة المجرّدة للمبدأ غير المشخص ، النابع من المذهب الأفلاطونى ، الذى كان يرى فيه أحسن مؤلنى الإغريق مـَعاذا ضد الشرك الغليظ .

ولنحدد، أو لا ، المعارضة أو التقابل الذي يزاد أن يرى عند فيلون . فمن ناحية ، بينما الإله هو الكائن بذاته ، هو أيضا النوع الأسمى ا . وفيلون يستلهم المذهب الافلاطوني ، بينما لايفصل الطابع المنطقي والطابع الأدبي المعنوى لهذا النوع . فهو (أي الله) في رأى افلاطون فكرة الخير ، وفي رأى فيلون هو أيضا «أفضل الكائنات » أو «الخير الأول »٢ . وباصطناع فيلون الاستعارة التي توجد في الجمهورية يعمل من الإله «شمس الشمس » أى الشمس المعقولة للشمس الحسية ٣ » . الإله ، في هذا المعنى ، يبقى بالإجمال أول المثل ؛ وإنه بهذه الصفة نجده في نفس النص «معين الفضيلة » ، و «نموذج القوانين » ، وهو الذي يسمى أحيانا « فكرة أو مئالا » أ . وروئية الله ، كما وصفت ، بما يحوطها من انبهار ، تتبع عن قرب روئية مثال الخير " . وبهذا الطابع أو الخاصة ترتبط قائمة الصفات التي تنفي عن هذه مثال الخير " . وبهذا الطابع أو الخاصة ترتبط قائمة الصفات التي تنفي عن هذه الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو «طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ، الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو «طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ، الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو «طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ، الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو «طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ، الفكرة أو المثال الأسمى كل تركيب ؛ فالإله هو «طبيعة بسيطة » ، دون أى مزاج ،

ونجد في مبتدأ الكتاب الثاني من les Allégoriques (۲ – ۲) محاولة غريبة

١ – الوجود . ٣٠ ، mut. nom ، ١٠ الحنس الأعلى ، ١٤ ، ١٠ . ١٠ .

de Sacrificant. : Ay a de sacrif. Ab. : Ay a de fuga et inv. — y

^{. ¿} de Sacrificant. – r

[.] ۱۰۱ ؛ de congr. erud. gr. ، إن الله يقيس الكائنات . ۱۲۲ ، de Abrah. - ٤

٥ – قارن : عين الروح انهرت بالسناء ، (de Mon ،) ، و افلاطون في الجمهورية:
 ٧ ، ١٥ ه إذ يقول : غير قادرين على النظر بسبب السناء .

quod deus immut. ۱۸٤ mut. nom. ، ۲ ، ۲ ، leg. alleg. مرحه) ۲ مربیعة بسیطة quod deus ؛ ۲ ، ۲ ، leg. alleg. ؛ ۱۲۲ ، de Abrah. ۲ ، دون مزیج (مون مزیج ، de mutat. nom.؛ ۱٤١ ، de fuga ، ۱۲۲ ، de Abrah. دون تعقید ، دون ترکیب ، quod deus immut. ؛ ۲۲۷ ، ۲۲۷ ، de somn. ؛ ۱۱٤ ، mut. nom.

عجيبة للتدليل على بساطة الله ، وهي تكشف لنا الأصل الافلاطوني للفكرة. هذه المحاولة تقوم على أنه لو كان هناك عنصر آخر ينضاف لطبيعة الله ، فلا يُحلو هذا العنصر من أن يكون أعلى منه ، أو مساويا له ، أو دونه . وكونه أعلى أو مساويا مستحيل بداهة . ولوكان أدنى ، « تكون النتيجة أن ينحط الله في المرتبة ؛ ولوكان كذلك. يجب أن يكونأيضا فاسدا غير أبدى ، وهذا ما لايصح أن يخطر بالبال والتفكير ». هذا التدليل يفترض هذا التعريف لكلمة « الفساد » ، التي نجدها في الفصل الثاني. من le de Incorruptibilitate mundi : « الفساد هو التغير نحو الأدنى والأحط منزلة ». ولكن من ناحية الشكل أو الصيغة وناحية باطن التفكير ، هذه الحجة تشبه التي تدلل في الفيصل الثامن عشر من الرسالة السابقة على عدم فساد العالم: إذا أفني الله العالم ليجعل منه آخر جديدا ، فالحديد ، فما تقول هذه الحجة ، سيكون أدنى منه أو مثيلًا له أو أفضل ؛ فلو أنه يكون أدنى ، يكون الله إذا أدنى في ذاته أيضًا ؛ ولو يكون مثيلًا ، لكان عمل الله عبثا ؛ ولو كان أفضل ، يكون المحرك نفسه صار أفضل ، وإذ ا وجب أن تقدر أنه كان غير كامل في صنعه الأول ، « وهذا ما لايصح حتى أن نفكر فيه ؛ فإن الله مساو ومثيل لذاته دائما ولا يقبل انحطاطاً إلى أدنى ، ولا نزوعاً إلى أفضل » . وهكذا ، نرى أنه هناك كان الله بسيطا، لأن كل تركيب يرده أدنى من ذاته . وهنا العالم لايفسد ، لأن الله ليس ولا يكون أبدا أدنى من ذاته .

إذًا ، هذه الحجة تأتى من افلاطونى ؛ إنها جزء من الحجة الأخرى التى تقوم على فقرة من محاورة طياوس لافلاطون . وفقرة رسالة المجازات تنتهى هكذا : الله يعتبر واحدا وموناد monade ، لكن الموناد هو على الأحرى فى الله الذى هو واحد ؛ لأن كل عدد أحدث من العالم ، كالزمن أيضا ، ولكن الله أقدم من العالم وهو له الصانع » . ومن المعروف أن الله ، فى رأى الفيثاعوريين المحدثين ، مماثل تماما للواحد ١ ؛ وهذه هى الفكرة التى يقصدها فيلون بالهدم ، إذ يحمل عليها

۱ - راجع نی Diels, Doxographi graeci س ۲۰۲ - ۱

صراحة في فقرات أخرى ! . وهو يعمل هذا بفضل نظرية افلاطونية الأصل ، تقابلها في كتاباته في مواضع أخرى . و بحسب هذه النظرية تكون التحديدات العددية ، والزمن أيضا ، متأخرة عن السهاء ، وعلم النجوم يكون في الوقت نفسه علم الأعداد ٢ ولكن فيلون بإعلائه هكذا المثال الأسمى إلى ما فوق الواحد ، يجاوز افلاطون ويسمو عليه . ونحن جميعا نعرف الفقرة الشهيرة من de opificio التي يقول الله فيها بأنه « أفضل من الخير نفسه » ٣ . والصيغتان أو التحديدان الأولان لايصادفان أية صعوبة ؛ فإنهما يرجعان إلى تسمية الله « معين الفضيلة » ، أو « معين العلم » ، وهما يتفقان تماما مع نص الجمهورية الذي يبحث فيه افلاطون عن « عدالة في نفسها » أسمى من العدالة المحسة ، وعن مثال " idée" يكون المبدأ المشترك « للعلم والمعلوم » ° . ولأن فيلون يتبع افلاطون حتى هنا ، نحس التحديد الأخير : « أحسن أو أفضل من الخير في نفسه » ، له جرس غريب بما له من تعارض مع نفس فقرة الجمهورية . الله إذًا هنا أسمى من المثال الأعلى .

ونحن لانجد شيئا مشابها لهذا فى أى نص من النصوص التى وصلتنا عن الفيثاغوريين المحدثين ؛ فنى هذه النصوص نجد الله هو الواحد والخير معا ، وهذا ما لايتعارض مع الفيثاغوريين المحدثين الذين عُرفوا أقل من تعارضه مع افلاطون. ومع هذا ، فان الاتحاد أو الجمع بين صفات عديدة ، مثل « الخير فى نفسه » ، وأنه طابع « العلة الفاعلة » أو « عقل العالم » ، يبين لنا تماما عن المذهب التوفيتي الرواقى —

۱ — إن الله أشد طهرا من الواحد : أفضل من الحير ، وأقوم من الوحدة ، وأبهى من الواحد ، ۲ ، de praem. et poen .

۳ – de sacrificant ؛ ؛ الله فى الوقت نفسه هو شىء أكثر من الحياة ومصدر الحياة معا ؛ ١٩٨ de fuga .

^{. &}gt; 0 · £ 4 e 0 · A 6 7 4 de Rep. - £

ه - ، de op m ، ، إن الله ، فى نفس النص ، أفضل من الحير ، وهو السبب الفاعل والـ noûs (العقل) (فقرة ٩) الذى كان به العالم .

الفيثاغورى لهذا العصر . ومن هذا يمكن أن نعتقد أن تفكير فيلون يجد نقطة الارتباط في صيغة أخرى لهذا المذهب ، صيغة غير المعروف في موضع آخر .

والآن، ما الذي مال بفيلون إلى هذا المذهب؟ هل السبب هو ، كما يقال عادة ، رغبته في أن يرفع عن مفهوم « الله » كل تعيين أو تحديد؟ ا أنصار هذا الرأى يتخذون تكأة لهم في هذه الناحية تصريح فيلون بأن الله ليس له أية صفة من الصفات وإننا لن نعيد ، بعد Drummond ، المناقشة الجد طيبة التي كان نتج منها أن كلمة كيفية أو صفة لاينبغي أن تؤخذ في المعنى العام لكلمة تحديد ، ولكن في المعنى المعتاد لهذه الكلمة : خاصة جسمية لدى الرواقيين . ولتأكيد هذا ، يجب أن نلاحظ أن هذا التصريح من فيلون لم يأت مطلقا إلا بعد الردود التي رفض بها تجسيم الأبيقوريين ، وأن قصده لايسير أبعد من التدليل على أن الله ليس له جسم يشابه الجسم الإنساني ، ولا عواطف أو ميول أو أهواء كل وهكذا ، نجد نظرية « الله » . دون صفات ، لاتلتق في شيء ما مع نظرية أن الله « أسمى أو أفضل من الخير دفي نفسه » .

وهناك سبب آخر أكثر أهمية لدى فيلون ، وهو هذا : لاشيء يشبه الله ، والله ليس شبيها بأى شيء ما ° . إذًا ، لو أن المُثنُل هي نماذج الأشياء ، لكانت حتما شبيهة بها . لكن فيلون نفسه يرى أن اللوغوس ، وهو معقول ، يمكن أن يجد صورته في العالم المحسوس ؛ بينها الله ، على الضد من هذا ، ليس يمكن ذلك في حقه . وإنه من أجل تجنب هذه النتيجة ، نجد فيلون يرجع الله إلى ما وراء أو إلى ما بعد ، المثال الأعلى نفسه ، وهكذا حوّل مفهوم « الله » .

وفكرة فيلون هذه ، غريبة عن المذهب الهلليني . إن الغرض من الأخلاق

[.] ٤٨ – ٤٥ من ، Guyot, L'infinité divine – ١

^{. . .} quod deux immut. : ٣٦ ، ١ . leg. aIleg. - ٢

[»] Philo Judaeus – ۳ « فيلون اليهودي » . لندن ۱۸۸۸ ، ۱ ص ۲۳

إفلوطين ينسب إلى الرواقيين التعريف الآبق لله ، وهو تعريف جدير بالإعجاب : الله جسد بلا كيف .

^{. 1 6 7} leg. alleg. 4 yr 6 16 de Somn. - 0

الافلاطونية أو الكلبية ، والفكرة الخافية كثيرا أو قليلا لأرسطو والرواقيين ، هي المشابهة بين الحكيم والله . وعلى الضد من ذلك ، نجد أن فكرة عدم مشابهة الله لأى كاثن توجد في كل صفحة تقريبا في الجزء الثاني من سفر النبي أشعيا مثلا أ . وفيلون لم يفعل إلا أن أضغي على هذه الفكرة لونا من المذهب الهلليني ، حين يقول بأنه ، للوصول لله ، يجب الذهاب إلى ماوراء العالم المحسوس بل إلى ماوراء العالم المعقول . ولكن هذا التباين بين الله والعالم ، يجد ، بصفة خاصة ، التعبير عنه في المثال الأعلى للقداسة والصفاء أو الطهارة : بما أن الله مقدس وطاهر ، ينبغي أن يكون بعيدا عن كل شيء دنس من أشياء هذ العالم ، إنه ليس من الممكن أن يدنس ذاته بالاتصال بهذا العالم المحسوس ، ومن هنا سبب انفصاله عن هذا العالم بالعالم المعقول . من هذا نرى أن أول طابع أو خاصة لله لدى فيلون هو الانفصال الشديد التام المطلق عن نرى أن أول طابع أو خاصة لله لدى فيلون هو الانفصال الشديد التام المطلق عن السواء .

ومن جهة أخرى ، الله يدير الكون كله والنفس الإنسانية : إنه هذه القوّة ، ذات الطبيعة الفيزيقية والمعنوية ، التي تمسك أجزاءه متحدة في رأى الرواقيين . هكذا ، نجد لدى فيلون هذا التحديد أو التعيين المزدوج ؛ ولكن مع هذا نجد التسميات المادية المحضة ، مثل « النار » ، تحذف كلها ، والمظهر الأدبى أو المعنوى للألوهية ، بفضل التقوى اليهودية ، يظهر لنا كطابع لحنو وصلة خاصة حميمة أكبر وأعظم . وهذا المظهر الأخير هو الأكثر شيوعا إلى حد كبير ؛ فالتفسير الطبيعى للأشياء ليس له من فائدة في رأى فيلون . والله مع وجهة النظر هذه ، هو عقل الكون أو روحه ٢ ؛ إنه يملأ الكون أو العالم كله ، وينفذ إلى كل أجزائه ؛ إنه الكون أو العالم كله ، وينفذ إلى كل أجزائه ؛ إنه يحتوى العناصر ويهيمن عليها ٣ ، دون أن يحتويه شيء ٤ ؛ ومن ناحية ذاته ، إنه

[.] V . EE . 4 - 0 . ET . TO - IV . EV - I

^{. 197 6} migr. Abr. 4 A 6 de op. m. - Y

[.] YTA . Y . V. M. - T

^{. 1}AY 6 Migr. Abrah. - &

ليس فى أىّ مكان ^١ ، بل إنه فوق الزمن والمكان . ^٢ ومن ناحية أخرى ، إنه فى كل مكان بقدرته التى يمدها حتى حدود العالم ٣ .

ومن هذا ، يكون من اليسير أن نرى ما يأخذه فيلون عن المذهب الرواق : كل مذهب الحلول التصوّف الذي يو كد أن العالم كأنه ذاهب في الألوهية ، وأن كل شيء مفعم بالله . حتى إن الاعتقاد بحقيقة وجود العالم يحوّل لونه أو يتضاءل بجانب هذا الإحساس بأن الله هو « واحد وكل ، » ؛ إنه البداية والنهاية أو الأول والآخر ، ومن وجهة النظر المعنوية moral ، نجد الله سمى في « طياوس » أب العالم وخالقه ، بل إن كثيرا من التعابير أخذت عن طياوس ؛ فحينما يسمى الله « الموجد الأسمى والأقدم من كل موجود » ، أو « إله الآلهة » ٧ ، كان يفكر بلا شك في العلاقة بين الصانع الأعلى والآلهة الأدنى منه مرتبة . وفضلا عن هذا ، بلا شك في العلاقة بين الصانع الأعلى والآلهة الأدنى منه مرتبة . وفضلا عن هذا ، فقد قلد في إيجاز حديث الصانع الافلاطوني ، وذلك في حديث من الله إلى قواه المختلفة ٨ . ومع ذلك ، فإن فكرة الأبوية الإلهية ، كما سنرى فيا بعد ، تجاوز ، عا توسع فيها ، المذهب الافلاطوني بشكل غريب .

ثم ، الله من ناحية أخرى ، له كل خصائص الحكيم الرواقى وسماته ؛ فإن فيلون في ضرب من الإسهاب فى الحديث ، أخذ يعدد بعده ، فيما يختص بالله ، كثيرا من الصفات الغريبة المعروفة التى يطبقها الرواقيون على الحكيم ٩ ؛ فالله فى هذا المعنى هو « الحكيم الوحيد أو المنفرد » ، وهذا يستلزم السير مع المذهب القائل باستحالة

١ – حيث إنه أحدث الزمان و المكان . ١٣٦ ، de confus. ling

^{. 18 6} Post. Caini - Y

^{. 1774} de conf. ling. - T

^{؛ -} leg. alleg. ، ؛ ؛ . الله هو الأوحد ؛ أما باقى الأشياء فليست إلا ظاهرية ، . ١٦٠ ، quod det. pot. ins

[.] YY 6 de plantat. - 0

י אין איז de Jos. י אול י לי de decalogo י אי de opif. m. – א

^{. 1)} de decalogo : v · de fortit. : • r · de decalogo - v

^{. 79 6} de fuga - A

[.] ۲۰۷، de Abrah. ؛ راجم ، de Cherub. - ۹

وجود الحكيم فى هذه الإنسانية . وهو أيضا ، تبعا لمقار نات معتادة معروفة ، « زعيم أكبر مدينة ، ألا وهى الكون ، المدبر ، الربان ، القائد ، الحاكم القاضى » للعالم كله ١ . وأخيرا ، هناك صفات أخرى نجدها تبين عن علاقات أكثر توثقا بين الله والإنسان . نريد بهذا أن نتكلم عن دلالات سمة أو طابع أكثر شعبية ، هذه الدلالات التى تعطى للاهوت فيلون مظهرا يجعله أكثر دينيا إلى حد كبير منه فلسفيا .

ذلك ، بأنه من المعروف أن الإغريق كانوا يعزون إلى إلاهة واحدة أعمالا ووظائف مختلفة ، ويجمعون لاسمها دلالات مختلفة بقدر مالها من وظائف وأعمال . ومن الممكن أن نرى في آخر أساطير Preller القدر الكبير للصفات والنعوت التي كانت لإلهين مثل « زوس » أو « أپولتون » . ومن جهة أخرى ، فإنه في التوجه القلبي لله كما في المزامير وسفر الأنبياء ، نرى أنه قد حل محل التسمية الجافة : « الإله – السيد » التي نقابلها في الكتب الأولى ، غيي كبيرا جدا من الصفات ذات الطابع الأدبى بصفة خاصة .

ومما لاريب فيه ، أن فيلون يعرف الصفات الإغريقية التي كانت تطلق على الآلهة ، وأنه استفاد منها في الاستعمال ؛ فإله « الأناس الأخيار ، والضيوف ، والراجين المتوسلين ، والدار أو الثوى » هذا الإله الذي كان محتقرا عند فرعون ، ليس إلا « زوس » الهلليني ٢ . وحينا يسمى فيلون إلهه الأعلى والأسمى مخلصا أو منجيا ، حامل النصر ، محسنا ، رازقا ، كريما ، نراه يعطى لهذا الإله صفات ترى كثيرا مطبقة على الآلهة الإغريقية ٣ .

هذا ، وقد عرف القدماء آلهة أخرى مجرّدة كان يعبدها الإغريق : القدر le Hasard ، الحظ l'Occasion ، السلام ؛ هذه الآلهة ، التي كان بعضها في الوقت نفسه مبادئ كونية أو معنوية ، عرفها فيلون أيضا كآلهة . وهذه الآلهة ،

^{. 161} de mon. 9 or 6 de decalogo - 1

^{. 77 (1 (} V. M. - Y

[.] الغالب (٩٣، de confus. ling) ، الغالب . – المخلص

⁽ ٩٣ ، de congr. er. gr.) ، المنعم (نفسه ، ٩٧) ؛ الرازق ، المغنى ، الكريم (شرحه Preller ؛ راجع : ٩٤١ ص ٩٤١) .

بصفة عامة ، ليست مرتبطة بالإله الأعلى ، ولكن ، كما سنرى فيما بعد ، بالوسطاء ؛ ومع هذا ، فإن اثنين منها ، وهما الحظ والسلام ، مساويان أو مماثلان لله نفسه . والحظ ، كما فى علم الأساطير الإغريقية ، يقرب من القدر ا ، وهما جميعا علتان لعدم الاستقرار . وإنه من أجل هذا يتهم « الأشرار الذين يؤلهون الحظ » ؛ فإنه ليس الحظ ، بل الله هو السبب الحقيقى ٢ . وفى هذه الفقرة نرى الإله مرتبطا بمذهب القدر ؛ ولكن فى فقرة أخرى ، نجد الإله الأعلى مماثلا أو مساويا للحظ ٣ ، الذى وضع طابعه الأسطورى فوقه الشك بسبب ما تقدم . من أجل هذا ، حينما يوحد فى موضع آخر بين الإله والسلام ، نجدنا نفكر فى الإلهة الإغريقية . ٤ .

هذا ، ونجد عاطفتين أو إحساسين أساسيين يحركان مؤلف المزامير داود النبي (عليه السلام) ، هما : الثقة في طيبة الله ، والخوف من عدالته . فالأتقياء تجعلهم فضيلتهم في أمن من الله وتحت رعايته ، والملحدون يجب أن يخافوه ، لأن أية رذيلة لمن تعجزه . وهذا الإحساس بالإلهي du divin ، الذي هو أكثر حياة وتشخصا من كل ماكان يمكن أخذه من علم الأساطير المجرد للإغريق، نراه كثيرا لدى فيلون . فالله عطوف ولطيف ، يقاتل في سبيل العادل ، ويجيء في عونه ، وهو صديق الناس وخير "، ولكنه أيضا ملك الملوك ، السيد ، الذي يررى دائما ، الشاهد على الضمير ، فلا يخني عليه ما نسر وما نعلن ، القاضي الذي لا يحابي والذي لا يمكن أن يفلت منه أحد " .

هكذا نجد الألوهية تملأ العالم والنفس الإنسانية بوجودها . ولكن قد رأينا منذ قليل ، أنه يجب ، لنصل إلى مقر الإله ، أن نجاوز ، على الضد ، كل الحدود حتى

[،] ه ۰۹ من ۱، ۲، de Somn. – ۱ براجع : Preller, Mythologie

^{. (} ۱۹ Harris) ۲۷ س ۱۰۰، ۱، Qu. in Gen - ۲

^{. 177 6} de migr. Abrah. - "

٤ - ۲ ، de Somn ب ، ۳ ه ۲ ، وعناصر يونانية أخرى ؛ الله المراقب .

ه – مرید الحیر ، رحیم ، معین (۹۶ ، Abr) ؛ محب للإنسان (۷۰ ، ۱،۷۰) ؛ محسن (۲۰۲ ، ۲،۲) ؛ مغیث (۷۰ ،۲ ،۲ ،۲ ه.۲) .

۲ – الحاكم (۱۳۷ ، de Abrah) ؛ انبصير ، المطلع على الضمير (۲۶۰ ، de Jos.) ؛ ملك الملوك (۲۲۰ ، de festo Coph.) ؛ السيد الأعلى (۲۰ ، de festo Coph.)

آخر حدود العالم المعقول . ولأجل حلّ هذا التعارض نجد عند فيلون محاولة لحلّ جدلى . إن وجهتى النظر هاتين عن طبيعة الله ليستا ، فيا يقول ، فى مستوى واحد ، ولاكن واحدة منهما أعلى من الأخرى . فالله ، من جهة الواقع وفى الحقيقة ، كائن مطلق لاعلاقة له بأى كائن آخر من الموجودات ١ . وبهذه الصفة نظرنا أولا إليه . ولكن حينها نعتبر الله خالقا ، أو قاضيا ، أو صديقا للناس ، ندخل فى مفهومه ضربا من العلاقة ، ولا نكون حينئذ بعد فى الحقيقة ، ولكن فى الظاهر من الأمر ٢ .

على أن هذه الفكرة جد خطرة ، بما أن التقوى اليهودية بالاختصار ، التقوى التي تتوجه للإله كما تتوجه إلى أب وراع ، هى التي وضعت فى الدرجة الثانية . ويلوح أن فيلون أضاف هذه الفكرة ، كعنصر مجتلب ، إلى نظرية الله المجرّد الأعلى من الواحد . وفى الواقع ، يفسر كثير من المفسرين فقد الوحدة هذا فى نظرية فيلون ، بأن كل ضرب من العبادة ، كل ضرب من العلاقة بالله كان يكون مستحيلا إذا روعيت نظرية الإله المجرّد وحدها ؛ من أجل هذا ، يكون بسبب خيرية الله ، الذى فى نفسه ليس له اسم ، أن سمح بأن يسموه كى يكون من الممكن دعاؤه ٣ ، وبصفة عامة لقد تنزّل إلى أن يدخل فى علاقة مع الإنسان .

على أننا نعتقد أنه يوجد في لاهوت فيلون أكثر من وحدة . ولكن هذه الوحدة لاتظهر مطلقا إذا اعتبرت طبيعة الله فقط ، ولم تعتبر طبيعة الروح التي تقدم العبادة لله . من هذه الناحية ، نجد نظرية Drummond ، التي تريد أن ترى في الصفات المعنوية والنسبية للألوهية وجوها مختلفة من الذات الإلهية نفسها ، والتي مجموعها يكون ذاته ، تظهر محاولة فاشلة تماما أ . لأن الله هكذا يكون مجموعا من مصطلحات يكون ذاته ، تنبه هو ، على الضد من ذلك ، موضوع فوق كل نسى .

فلنضع أنفسنا إذًا في وجهة النظر الفيلونية حقا ، وجهة التجربة الداخلية لله .

[.] YV 4 de mutat. nom. - 1

٢ - شرحه.

۳ - الكائن و لايمكن التعبير عنه ، ۱۷۰ quis rer. div. h. ؟ ٧٦، ١ Vita mos. ؟ ١٧٠ و الكائن و لايمكن التعبير عنه ، الإنسان ، الونسان ، ١٠٠ de Abrah .

٤ – المرجع السابق .

من وجهة النظر هذه يكون من الخطأ والزيف أن نقول بأن العبادة لاتكون ممكنة إلا بواسطة صفات الله الكائن الموجود الحق . حقيقة ، بما أننا نميز إلها مطلقا ، حقا ، وإلها في علاقة مع الإنسان ، وهما مع هذا متماثلان متقارنان في التضحيات ؛ ففيلون يميز بين التضحيات التي عملت فقط التكريم الله ، والأخرى التي عملت أيضا في الوقت نفسه لأجلنا ، أي لنطلب من الله بعض نعمائه و فضله ، أو لشكره ١ . والضرب الأول من التضحية التي تستهلك كلها فلا ينال المضحى شيئا منها الاستغراق ترمز في الواقع والباطن من الأمر إلى الانجذاب التصوفي ، هذه الحالة من الاستغراق في التأمل التي فيها تعرف الروح الله ، وقد ذهلت أو هجرت نفسها وكل قواها ؛ إن هذا حقيقة هو عبادة الله المطلق ، والعبادة في أعلى ضروبها حقا .

وقد كان والبا ، للوصول إلى هذه الدرجة ، تحوّل داخل تام لاتكون فيه الروح بعد ، وقد تطهرت تماما كلية ، في العالم المحسوس ولا في العالم المعقول ، ولا في نفسها . ذلك بأن الله المطلق لايمكن أن ينفذ في الروح ، كما لايمكن أن تنفذ هي إليه . وإذاً ، تكون نظرية الجذب مرتبطة على نحو وثيق ، كما جعلنا « بوسيه هي إليه . وإذاً ، تكون نظرية الجذب مرتبطة على نحو وثيق ، كما جعلنا « بوسيه على اللاهوت ، فالله حسب هذه النظرية هو إله تجربة باطنية .

ولكن ، إذا كان هذا الإله لايتنافى مع العبادة ، بل ينسلك معها ، بل هو على الضد يتفق وأعلى لحظات العبادة ، لماذا نرى فيلون يحتفظ بالعبادة الأولى ولا يُسر أو يقنع بالانجذاب ؟ للإجابة عن هذا السؤال ، نجد أسبابا خارجية وأخرى باطنية أو داخلية . فأولا الانجذاب حالة نادرة ، ليست في طوق أغلب الناس ، مل ربما كانت غير مقدورة لأحد من الناس ، ماعتبارهم أناسا ؛ فهل يجب أن يكون الناس جميعا محرومين من كل الاتصال بالله ٣ ؟ وفضلا عن هذا ، فإن فيلون شخصيا كان يهوديا متدينا وناسكا ؛ وإذًا ، فقد يكون في الانجذاب مخاطرة أن ينهى المتدين يهوديا متدينا وناسكا ؛ وإذًا ، فقد يكون في الانجذاب مخاطرة أن ينهى المتدين

[.] YE. Y . E . de An. sacr. id. - 1

۲ - ص ۲۲ .

۳ – راجع رأفة الله quod det pot ins ، ۹۳ – ۹۳ ؛ وهجر الله هو أشد النقمات ۱۶۲، ۸ – الآراء الدينية والفلسفية ·

إلى دين فردى و داخلى حقا ، ومن ثم إلى حذف كل الشعائر العملية ، وكل ماهو أساس الاتحاد السياسي لليهود أ .

ولكن ، بعد هذه الأسباب الظاهرة الخارجية ، يوجد أخرى باطنية داخلية وأكثر أهمية . ففيا قبل فيلون ، نرى في القسم الثاني من سفر «أشعيا » هائين الفكرتين مُوحدتين اتحادا كاملا : فأولا ، الإله ليس شيها بإنسان ؛ ومن ناحية أخرى ، فإن له نحو الناس عاطفة العطف والحنو أو الغضب مثلا. إنه من هاتين الفكرتين خرج مظهر اللاهوت ، أى المظهر المحرد المعنوى والمظهر المحسق . وإذا ، فقد وفق الرسول بين هذين المظهرين بنفس الطريقة التي سلكها من بعده ، في سبيل التوفيق بينهما ، المتصوفة في كل زمان وعصر . إنه مامن متصوف في أي عصر ، حسب تجربنه الشخصية ، قد حكم بالتعارض بين رؤيته الحسية ، والتي هي أحيانا مادية غليظة للإله الذي يتحدث معه كما يتحدث إلى صديق ، أو ينصحه كما ينصح مادية غليظة للإله الذي يتحدث معه كما يتحدث إلى صديق ، أو ينصحه كما ينصح المعام أو السيد تلميذه ، وبين ما يحسه في نفس الوقت بأنه الموجود غير المتناهي وغير المعام أو السيد تلميذه ، وبين ما يحسه في نفس الوقت بأنه الموجود غير المتناهي وغير المناقي المحلود الذي يجعله الانجذاب بمعني الكلمة ، شأنه في ذلك شأن موسي عند فيلون ، الشخصية ، إلى الانجذاب بمعني الكلمة ، شأنه في ذلك شأن موسي عند فيلون ، حينا أعلن الشرائع الإلهية ؛ فقد كان تارة الأداة المقابلة عن الله ، و تارة الذي يتحدث معه وينقل عنه .

إن موسى كمتصوف ، وكمتصوف فقط ، يؤكد مثل فيلون ، أن الإله منعزل عن العالم ، وأنه مع ذلك متداخل في كل شيء ويملؤه . لأن الحضرة الإلهية هي دائما على مسافة لاتنتهى من الروح ، وإن الله يفلت إن صح هذا التعبير ، من الروح التي تطلبه ٢ ، والروح مع هذا تشعر بأنها وجميع الأشياء لاشيء أمام الإله الذي يحتوى كل شيء بل هو كل شيء . إن الإله إذن قريب جدا ، وبعيد معا في الآن نفسه .

٢ _ وهذا الفهم ، أو التصوّر الحديد في تاريخ الأفكار لإله مطلق سام منعزل

الذين لا يزاولون إلا العبادة الروحية يظنون أنهم يصبحون نفوسا طاهرة .de migr. Ab.
 وما يليها .

¹A 6 de post. C. - Y

عن العالم ، يغير إلى حد كبير مشكلة العلاقات بين الله والعالم . فالعنصر الإلهى ، وهو أساس الموجودات وسبب وجودها ، يدرك في الفلسفة الإغريقية بتحليل العالم موضوع البحث ، والذي تعزل فيه مبدأ " terme دائما خالد ومكونا أو خالقا . وهذه بوضوح طريقة الفلاسفة الطبيعيين الأول ، ولكن هذه هي أيضا طريقة افلاطون وأرسطو اللذين رأيا في المثال أو الصورة نوعا من الجوهر ، يكون هو هو نفسه في كل الموجودات ، كما كانت أيضا طريقة الرواقيين الذين يجعلون هذا المبدأ في القوة الباطنة التي تحتوى على شكل بذر ، تطور كل الموجودات أو الكائنات ، ومن ثم يكون العالم في رأيهم ظهور أو نمو هذا العنصر الإلهي . والزمن في رأى افلاطون ، هو الصورة المتغيرة الثابتة للأبدية .

ونرى ، على الضد ، أن ما هو أكثر خطرا فى فكرة فيلون عن الله ، قد تكوّن له خارجا عن كل فهم أو تصوّر كونى ؛ أو بعبارة أدق ، قد تكوّن فى معارضة مع العالم المحسوس . إن الله يبعد أصالة عن وجوده وكينونته ، لاالعالم وحده ، بل أيضا كل صفات أو خصائص العالم المحسوس ، ولو كانت الخصائص الرياضية أو المثالية كالوحدة أو الخير .

ومما لاجدال فيه مع هذا، أنه في وصف تكوين العالم، قداستعيرت التعابير أو الصّيّغ تفضيل عن افلاطون ، وأحيانا عن الرواقيين . ومن ذلك نجد أن الجانب الأكبر من النصوص الهامة من محاورة «طياوس»، من الفصل الحامس (ص ٢٧ c) ، إلى الفصل الرابع عشر (٤١ a) ، التي تعالج كما هو معروف مبادئ العالم والصانع أو كل الآلهة الأدنى مرتبة ، توجد ، في تحريف كثير أو قليل ، في عمل فيلون ا .

والغاية التي أرادها فيلون من كتابه: le de opificio ،هي إثبات أن العالم أزلى (فقرة ٧). وإذا كان يوجد شيء من التحريف في فكرة افلاطون وفي النص الوارد عنه ، فيظه أن مرجع ذلك إلى التأثير الرواقي وحده . ومن تم نجد أن الصانع الافلاطوني يحل محله « العلة الفاعلة » ، و « عقل العالم » (٨ – ١٠) ، وهي تعابير كلها رواقية ١ . ومن جهة أخرى ، نجد نظرية المادة الساكنة العقيمة في نفسها ، هي النظرية الرواقية المعارضة تماما للنظرية الافلاطونية : كما أن تكون العناصر بواسطة تغير هذه المادة ، هو نظرية رواقية أيضا ٢ . والطريقة أو الكيفية التي بها دخل العالم العقلي وصار له تفسيره ، كتفكير الله الخالق للعالم ، قلما تشابه مُشُل دخل العالم العقلي وصار له تفسيره ، كتفكير الله الخالق للعالم ، قلما تشابه مُشُل المحسوس . وإن هذا يشبه كثيرا المذهب الافلاطوني المحرق الذي عرقه «سنيكا المحسوس . وإن هذا يشبه كثيرا المذهب الافلاطوني المحرق الذي عرقه «سنيكا - Senèque » لذا ٣ .

وكما أن الحجة على قدم العالم مأخوذة عن العناية (فقرة ١٠)، فإن عظمة السهاء وشرفها (فقرة ٣٧) ير-ع فيما نظهر إلى الرواقيين ؛ فإن كثيرا منهم، وبصفة خاصة كريزيب ويؤزد نيدوس ، كانوا يرون في السهاء الجزء الذي يسود العالم ، ومن ثم نرى كريزيب يصف السهاء بما يصف به فيلون عقل العالم .

۱ - ۱۳۶ ، ۲۲ ، ۲۲ de nat. d. بشیشرون ۱ ۱۳۶ ، ۲۲ ، ۸۰ .

۳ - Ep. ۳ ، ۱۰ ، ۱۰ هذه المثل يملكها الله فى نفسه . . . وقد أدركها بالمقل . . . (وقد أدركها بالمقل . . . (۱۰ Eus., Prép. év.) Chrys. ap. Ar. Did. ؛ ۸ ، de opif. m. ؛ فى غاية الطهارة والمهاء .

وبعد هذا ، نجد جزءا آخر من القطع الافلاطونية ، الأكثر أهمية من غيرها ، في رسالة : sur la plantation (٣ -- ١٨) متداخلا في مناقشة عن الفراغ للروافيين ضد المشائين (٧ -- ٩) . والصيغة الافلاطونية التي عبر بها عن العمل الإلهي (الصانع قائدا من الفوضي إلى النظام)، نراها متبعة بصيغة رواقية ، وهذه الصيغة ظهرت له في تفكير المؤلف متساوية معادلة : (يقود من الاضطراب إلى الترتيب) ١ .

بل نستطيع أن نلحظ اللغة الرواقية من ثنايا الحمل المأخوذة عن طيماوس لا فلاطرن . مثلا . بدلا من القول مع أفلاطون ، في نقل مأخوذ حرفيا تقريبا عن طيماوس (٣٢٢) ، بأن « الدِّميرْچ » ، في سبيل تكوين العالم ، يستعمل كل عنصر من العناصر الأربعة على التمام ، نرى فيلون يقول بأنه قد نظم المادة في مجموعها ؛ ومن المع وف أن المادة يراد بها هنا ، كما عند الرواقيين ، العناصر الأربعة مختلط بعضها ببعض ، والتعبير في جملته رواقي تماما .

ومع هذا ، برغم هذا التلفيق من فيلون ، فقد بتى إلهه فى خلق العالم مشابها إلى حد غير قليل لصانع افلاطون الذى صور المادة فأولا ، إذا كنا نلاحظ فقط خلق العالم المحسوس ، فإن فيلون يقول بمادة كانت موجودة من قبل ؛ إنه يشير إليها أو يذكرها أحيانا ، ولكن نادرا ، بتعابير أفلاطونية ، مثل قوله : إنها يكون عنها كل شيء كما يكون عن الأم ٢ . وإنه يمثل الكائنات ، قبل أن تملأها الذات الإلهية ، « بأشياء ناقصة فارغة خلاء ومتفردة » ٣ . ولكنه ، وقد رأينا ذلك من قبل، يستبدل ، فى le de o ، ificio بمادة افلاطون المتحكة ، كائن الرواقيين الساكن غير الحي . وعلى هذا ، الفهم تكون المادة « ذاتا أو جوهرا جسميا » أ

ا ـ كذلك كما جاء في ۳۲۷ ، ۲ ، ۷ ، de creat pr ، منع الله النظام من الفوضى ، والكائنات المتميزة من الكائنات المختلطة .

^{. 7) ·} de Ebriet · · YEA · 17 · · · Qu. in Gen. - Y

٣ - leg. alleg. - ٣ ، ١٤ . وهذا لهقرب إلى المذهب الرواق

^{. • 1} A . V · · Y · Qu. in Ex. - &

يرجع إلى مزيج مختلط من العناصر الأربعة . ومن ثم ، لايكون الخلق إذن ، إلا ما يظهر حقا أحيانا من الانسجام والمساواة في هذه المادة المختلطة ١ .

والإله يستعمل ، لإدخال هذا النظام ، تقسيا يفصل بين الكائنات المتضادة ٢ . فإذا كان العالم عمله ، فإن معنى هذا فقط أنه يـ ظهر الأشياء وبرينا طبيعتها ٣ ؛ إنه نظمها ٤ ، إنه « الدّمير چ » أو الصانع لها . وإذًا ، يكون ما يسميه فيلون الإله « أبا وخالقا » لايعدو ما في طياوس ٥ . وفيلون يـ ظهر أيضا ، ولكن كما في طياوس كذلك ، أن الخلق عمل إرادى ، وليس عملا اضطراريا ؛إن الله خلق العالم بطيبته وفضله ، وإنه يستطيع عمل الأضداد ، ولكنه أراد ما هو خير ٢ .

على أنه قد يوجد فى رأى بعض الشارحين أو المؤوّلين، تعابير لايمكن أن تُفهم إلا بفرض الخلق عن عدم. مثلاً قول فيلون: « الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط ، ولكن ما كان منها غير موجود سابقا قد خلقه أيضا ؛ إنه ، لهذا ، ليس صانعا فقط ، بل خالقا أيضا ^٧». فالكلمة الإغريقية التي معناها خالق ، هي

[.] TTV . Y . V . de creat. princ. ! TA . oo . 1 . Qu. in Gen. - 1

⁻ د (۳۹ Wendland) ؛ ؛ ، ۲۶ ، ۱ Qu. in Gen. برحه ؛ - ۲

[.] yy - yo . de Abrh. - T

٤ – شرجه ، ١٢١ .

ه - ۱، de mon ، م ، ۲ ، ۲۱۷ ، طیماوس ۲۸ ه .

٧٠٠، ١ de Somn. - ٧ وقد سمى الله خالقا ١ م ١ ، ٢٠١، ٢٠١، ونستطيخ الأخذ أيضا بالتراجم الأردنية حيث المادة قد عرضت على أنها محلوقة : كما جاء في ترجمة V٢، وقد رأى الأب المحافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة وقد رأى الأب Philon) Martin س ٢١٦) . وقد رأى الأب المعتنف القد المنافقة النبي المنافقة المنافقة ١ ، وهو الذي احتفظ Eusèbe بنصه اليوناني ١٦٥، ٢ ، ١٦٥، ٢ ، ١٦٥، ولكي يرد فيلون على الإسكندر نواه يستعرض افتراضين: أو لا (فصل ٤٩) : إذا كان العالم أزليا ، فالعناية الإلهية تظل ممكنة ؛ ثانيا (فصل ٥٠) : إذا كان العالم حادثا ، فان الله هو الذي كان صانعه بعنايته الإلهية . أما كلمة المنافقة التي لا تتصل بأى شي، فيبدو الشك حولها ، وربما وجب أن يقبل المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة الله وطريقة الصانع . وكلمة الذي يعد مادته كما يتبين من السيق الذي يقارن بين طريقة الله وطريقة الصانع .

الكلمة التي استعملت في الشرح السبعيني للتوراة للدلالة على الخلق الله قدر فيلون ، إذن ، أنه باستعماله هذه الفكرة يعارض فكرة يهودية تماما نظرية الدّيميرج الإغريقية . ولا يمكن أن نرى في هذا ، كما يرى Drummond ، أنه يريد التفرقة بهن العالم المعقول والعالم المحسوس . ومهما يكن ، فإن هذه الكلمة ، إذا قطعنا كل نفسير ، تبقى كلمة لغزية .

وهذا نص آخر يمثل أيضا صعوبات مختلفة : « إن الإله خلق مع الأجسام المكان والزمان » ٣ . فإنه إذا كان ، من جهة أخرى ، أن المادة جسمية ، فيكون هنا دليل على الخلق عن عدم . ولكنه يريد أن يدلل هنا على أن الإله ليس موجودا في المكان . ثم ، لكي يدلل على أن الإله ليس في الزمان ، يرينا مثل أفلاطون ، أن الزمان خلق مع أن العالم . وربما كان من الحق ألا نرى في كل هذا إلا مقارنة لأهية كبيرة لها .

وهكذا ، نرى الإيجاد يكون عن مادة أو فى مادة ، ولكن هذه المادة ليست موضوع إيجاد : وإذًا ، يبتى العمل أو الأثر الإلهى هو دائما أثر أو عمل الدّمير چ . ومع هذا ، فهناك كائنات ليست فى مادة : هذه الكائنات هى الحكمة ، هى المشل والعقول المحضة . هذه الكائنات كانت عن الله بدون أم ، أى بدون مادة ° . ولأجل هذا السبب ، يمكن إطلاق كلمة خلق عن عدم على هذه الكائنات المعقولة ، ولكن علما وحدها . وهذه الكلمة (كلمة خلق) لم تتصور ، فى صيغة أخرى إلا مثل وجود مُثُل أوأفكار idées فى العقل الإلهى .

وهذان هما الضربان من الخلق أو الإيجاد اللذين يشير إليهما فيلون حين يميز

١ -- ٢ الملوك ٢٢ ، ٣٢ ؛ يهوديت ، ٩ ، ١٢ ؛ كفر ابن سيراخ ، ٢٤ ، ٨ ، الخ .

۲ - ۱ ص ۳۰۶ .

^{. 177 ·} de confus. ling. - 7

الإنسان المثال الذي أوجده الله ، عن الإنسان الأرضى الذي صنعه . الإنسان الأرضى مصنوع وليس مولودا ١ ، فبهذه الكلمات ، نرى نزعة فيلون في نسبة النبوّة الإلهية إلى الموجودات الثالبة ، أى بإبعاد الكائنات المحسوسة ٢ . ومن ثم يكون المميز الأساسى بين هذين الضربين من الخلق أو الإيجاد هو العلاقة المعنوية بين الإله والمخلوقات ، أكثر مما هو علاقة العلية الطبيعية .

و بما أن كل شيء ممكن للإنه ، فقد يلوح أنه ينتج من هذا أن الخلق أو الإيجاد عن عدم ليس مستحيلا ، أو لا يمكن أن يرفض بالسبة له ٣ . ولكن يجب أولا أن نتساءل عما إذا كان الكائن أو الموجود حريا بهذا الأصل الإلهي . إن خير الموجودات فقط هي التي يمكن أن توجد عن الله مباشرة وعن الكائن الآخر الذي يعتبر وسيطا له ؛ أما الكائنات الأخرى فلا تكون عن الإله مباشرة ، ولكن عن كائنات متوسطة أدنى منه ٤ . والخلق أو الإيجاد لا يأتي عن القدرة ، ولكن عن خيرية الإله و فضله . وإذًا فالكائن لا يمكن أن يوجد عن الإله وحده إلا في حدود قدرته على تلتي هذه الخيرية عنه ، وأثر الإله على الكائنات الأدنى الناقصة لا يمكن أن يكون إلا بكائنات

وإذًا ، وأخيرا ، تكون الفكرة التي أذخلها فيلون فىالفلسفة ، ليست هى فكرة الخلق أو الإيجاد عن عدم ، ولكن فكرة الإيجاد على درجات مختلفة وبواسطات كاثنات وسطاء بينه وبين العالم .

متوسطة أكثر كمالا من تلك .

[.] TI (leg alleg. -)

٢ – راجع هنا الفصل الثالث ، ١ ، الفقرة الأولى أواردة بعد .

[.] ii . i . leg. alleg. - r

٤ - ومع ذلك فإن الفكرة التي يطبعها اللوغوس هي فكرة متعلقة بمادة غير جسمية .Qu.in. Gen
 ٢٢ ، ١٢٢ ، ٨٥ ، شرحه ١٢٣ .

لفصل الثابي

اللوغوس

إن دراسة نظرية اللوغوس هي دراسة مذهب فيلون كله من بعض النواحي، أو من بعض وجهات النظر ؛ فهو الكلمة الإلهية التي صلصلت في سلسلة الكاثنات جميعا من طرف إلى آخر ؛ إنه مبدأ ثبات العالم ، وفضيلة النفس الإنسانية . والرذيلة، وهي الموت الحق ، عدم ثبات الأشياء الذي يجعل العالم شبيها لحلم ذاهب . وهذا وذاك يأتيان حينها تلتفت الكائنات عن اللوغوس أو تنفصل عنه من نفسها ! .

و نحن نعرف قبل عصر فيلون تطوّر ات مشابهة للوغوس: اللوغوس الرواق، الحكمة البهودية للأمثال والحكمة ، الكلمة في الكتاب المقدس. والبحث عن نصيب كل من هذه التصوّرات في تكوين مذهب فيلون، يعتبر بلاريب عملا هاما ومفيدا.

[.] YoY (T (leg. alleg. -)

ومنذ طويل وهذا العمل قيد البحث ، وقد سار سيرا مرضيا من بعض النواحى . ومع هذا ، فقد بتى مذهب فيلون حتى الآن غامضا وعجيبا جدا . وطريقة البحث هذه ، بدلا من أن ترينا وحدة هذه التصورات ، قد جعلتها أجزاء متفرقة إلى حد كبير ، حتى لا ندرى الآن كيف جمعها . وقد انتهى بنا البحث إلى أن نرى حقا ، ومعنا فى هذا كثير من المفسرين أو المؤولين ، فى اللوغوس الفيلونى ركاما دون نظام ، من كل الأفكار الإغريقية واليهودية عن الوسطاء بين الله والعالم ؛ وعلى هذا ، يكون اللوغوس عنوانا مشتركا لكل هذه الأفكار . ويكنى الآن ، مع ذلك ، أن نلاحظ أن كلا من هذه المذاهب متقدم على فيلون تماما أ ؛ وإنه ليكون غريبا جدا أن تكون هذه المذاهب دخلت فى تفكير فيلون كأفكار معاصرة ؛ وإنه ، من جمة أخرى ، من المستحيل اعتبار فيلون مجرد راو أو ناقل كما يكتبه الآخرون .

ومن الأمور الاستثنائية أن يعالج مذهب اللوغوس لنفسه ؛ فإن مفهومه دخل بصفة عامة فى التفكير بصفة عامة على أنه معروف ومعتاد، وهوكما رأينا لايعزى لمؤلفنا وحده . إذًا ، ما هو أصله ، وما طبيعة هذا المفهوم ؟ هذه المسألة يمكن أن تحدّد بهذه الطريقة الآتية : اللوغوس عند الرواقيين هو أحد الأسماء التي تتخذها الألوهية العليا ، إنه السبب المشترك لكل أجزاء العالم . إذًا ، هذا المفهوم أو التصوّر نجده حيا في كتابات فيلون . ولكن من ناحية أخرى ، هذا اللوغوس مع الصفات التي له عند الرواقيين ، ليس مع هذا في كتابات فيلون الإله الأعلى ، ولكنه الوسيط بين الله والعالم . إننا نستطيع حل مشكلة أصل اللوغوس وطبيعته ، حينما نستطيع أن نبين والعالم . إننا نستطيع حل مشكلة أصل اللوغوس وطبيعته ، حينما نستطيع أن نبين من تحريف وتغير في مظاهره .

ومهمتنا الأولى ، التى يجعلها ميسورة عمل Heinze ، هى أن نبين وجود تصوّر للوغوس ـــ رباط أجزاء العالم ـــ وهذا يرجع فى الذاتى والأساسى منه إلى الفلسفة الرواقية ؛ هذه الفلسفة التى يجب مع هذا ، أن يضاف إليها تأثير هيراكليت وافلاطون .

۱ – حكمة سليمان وحدها هي الحديثة ؛ فإن ٢ ، ٣ Zeller, Phil· d· G، « دامش » ينسبها إلى عصر الامبراطور أغسطس .

١ ـ النظرية الرواقية في اللوغوس

من المعروف بواسطة نص للمؤرّخ بلوتارك ١ ، أن الرواقيين كانوا يرون « لوغوسا » للطبيعة ، تحدث بحسبه حوادث العالم وأمور الكون . وهذا اللوغوس العام لميس بالنسبة إليهم مختلفا عن المبدأ الأعلى الذي يسمونه طبيعة مشتركة ، أوقدرا، أوعناية ، أووزوس .

وقد قبل فيلون هذه الفكرة عن اللوغوس دون تعديلها ٢. اللوغوس هو رباط الكائنات جميعا ٢ ؛ إنه يحوى أجزاءها جميعا ٤ ، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك ٥ والانفصال ٢ ؛ بدونها تصير الكائنات فارغة وفاغرة أفواهها ؛ إنه يملأ كل ثنايا المادة ، ويكون نسيج كل كائن ٧ ؛ وإنه منتشر في كل مكان ٧ ، ومحتو وغير قابل للقسمة ٩ ؛ إنه يحكم الكون ، وهو منه بمثابة الربان ١٠ . وفيلون يرى وجود عدد من اللوغوس النطفية (لوغوسات) ليفسر إنتاج النباتات ، وليفسر أيضا عند الإنسان انتقال الصفات الوراثية ١١ . بل ، إنه يحتفظ أحيانا بالخصائص المادية التي كانت له عند الرواقيين ١٢ ؛ وقد كان ، حينا ، يرى أنه وضع مقارنا لدوائر الأثير ١٢ .

^{. (} ۲۶۹ م م ۲ St. Vet. Fr. P'Arnim) وصل ۴۶ نصل ۴۶ de Stoic، repugn. – ۱

٢ ــ كما بين ذلك على الأخص Heinze ، ص ٣٥ ـ - ٢٤٠.

۱۱۸ ؛ ۲ ، Qu. in Ex. ؛ ۱۸۸ ، quis rer. div. h. ؛ ۱۱۲ ، de fuga: - ۳ ه و ه و و شرحه ، ۹۰ ، ۲۸ ه

^{117 6} de fuga - £

ه - شرحه . ۹ - شرحه .

^{. •} ٤ • 4 1 A 6 Y Qu. in Ex. 5 1 A A 6 Quis rer. div. h. - Y

Y Gu. in Ex. 1 1AA quis rer. dix. h. 1780 () (de Somn. - A

^{: 1 / · · | 174 ·} r · leg. alleg. - 4

de Cherub. إنه يأمر بإلقاء دروس في الشئون العقلية ؟ ١٢٥ – ١٢٥ إنه يأمر بإلقاء دروس في الشئون العقلية ؟ ٦٠ de Migr. ؟ ٣٦

de opif. m. ؛ (وراثة الأمراء) ، ۲، ۸، leg ad Caïum - ۱۱

^{. 100 :} r leg. alleg. : 27

۳۰ ، de Cherub - ۱۲ : اللوغوس الخارات الملتهب 🕮

[.] v4 : quis rer. div. h. - 17

وفيلون يدخل بصفة قاطعة فكرة اللوغوس الإلهي على معنى حال العالم الذي يقوم به ، ويتوسع في هذا بما يمكن أن نجد من جديد فيه ، في شيء من الدقة ، المعين الرواق ، ويستبدل الكلمة الإلهية أو اللوغوس بكلمة الحال الحائمة الإلهية أو اللوغوس بكلمة الحال الحائم ، ومؤلفنا يحل مشكلة ماذا يمكن أن يكون أساس العالم ؟ بما يأتي بحروفه عنه : « لاشيء مما هو مادي يمكن أن يكون من القوة بحيث يستطيع حمل ثقل العالم ، ولكن هذا هو لوغوس ، لوغوس الإله الأزلى الأبوى ، الذي هو العماد الأكثر قوة ومقاومة ومتانة للكون . إنه وهو ممدود من المكز إلى الأطراف ، ومن الأطراف إلى المركز ، يقوم بالسير غير المرئي للطبيعة ، جامعا الأجزاء كلها ومؤلفا بينها . إنه هو الرباط الذي لا يكسر لكل شيء ، والذي صنعه الأب ١ » . هذه الصعوبة قد سبقت بمحاجة رواقية لصالح الفراغ ، الفراغ الذي يجعله ممكنا تماما هذا الرباط الذي يمنع أجزاء الكون من الزوال . وفي هذه المحاجة ن ي ، في تفصيل أكثر ، جزءا من محاجة كلوميد ٢ ؛ وهذه تعدد ثلاثة حجج ضد الفراغ ، ومن هذه الثلاث نجد علائميد توجد عند فيلون :

كليؤ ميد

لو كان هناك فراغ خارج العالم ، لصار العالم إليه مكرها، إذ لايكون له شيء يمكن أن يمسكه ويسنده

فيلون فقرة ٧

لو كان هناك إذًا فراغ ، كيف يمكنأن الأجسام المليئة والكثيفة والثقيلة جدا لاتغور كما لوكانت فوق ميزان ، على أنها لا تعتمد على أى شيء ثقيل!

وفيلون يستم متوسعا في نفس هذه الحجة الثانية ٣ ، بينها نجد هذا التوسع ينقص كلؤميد ، إذ يمضى بعد الحجة الثانية مباشرة إلى الثالثة المشائية : إذا كان يوجد خلاء ، فالمادة "substance" التي هي من نفسها سيالة "fluente" ستتبد ولي ما لانهاية . وكلؤميد يجيب عن هذه الحجة الثالثة بأن هذا لايمكن أن

^{. 1 · ·} de plantat. - 1

Ziegler ، ۱۰ ص ،۱ ، ۱ ، Cleomède, de Motu caelesti – ۲

٣ – الفقرة السابعة (نهايتها): نهاية الفقرة السابعة مضطربة.

يحدث ، لأن هذه المادة «لها حال عنويها وتحفظها » . هذا هو الجواب الذي يصطنعه فيلون ، والذي ذكرناه قبل ، ولكنه فقط يستبدل كلمة اللوغوس الإلهي بكلمة عنوقة ، التي معناه حال . وكان من العجيب الغريب أنه لايعرض الحجة المشائية (وهي الثالثة لدى كلؤ ميد) التي يتوجه إليها .

٢ ـ اللوغوس القاسم

من المعروف أن انسجام العالم فى رأى هيراكليت يرحع إلى قانون غير مرئى يسمى اللوغوس كما يسمى بأسماء أخرى ، فإن اللوغوس يؤكد التوازن والسلام بين قوى العالم المختلفة المتضادة التى يهدد بعضها بعضا بالتوتر والهلاك . وإذاكان يستطيع القيام بهذا الدور ، فإن ذلك سببه أنه نفسه حقيقة المتضادات وجماعها .

ومن هذا المذهب الهيراكليتي ، الذي تناوله الرواقيون بالتغيير كثيرا أو قليلا ، نجد عنصرا يرجع إلى عناصر اللوغوس الفيلوني ، أى اللوغوس المعتبر قاسما . ورسالة

۱ – الافتراض الثاني بحثه Cléomède ، شرحه ، ۲ .

٢ – بدهى أن المقصود هذا هو الصعوبات المشائية المتعلقة بالفراغ . وهذا الاختلاف فى المزاج ربما كان ناشئا عن أن اللوغوس هنا مرتبط بوجود الفراغ ، فى حين أن الفراغ مستبعد فى مكان آخر YYA ، quis rer div.h.

'Héritier des choses divines النه المحتوى قطعة طويلة (۱۳۳ – ۲۳۰) عن دور القسمة في تكوين العالم . وفيلون ، الذي لايذكر من يأخذ عنهم من المؤلفين إلا نادرا جدا ، يعرفنا هنا أن التوسع الذي قام به يرجع إلى هيراكليت ا . إنه يبين فيه على التعاقب تقاسيم العالم المز دوجة (۱۳۳ – ۱٤۱) ، ثم تساوى كل من جزءى التقسيم (۱٤۱ – ۲۱۵) ، ثم ما يوجد من تعارض واختلاف بين هذين الجزءين (۲۰۰ – ۲۱۰) . وليس علينا هنا تحليل هذه الآراء الكونية ، وإن كان من اليسير علينا مع هذا أن ندلل على أنها تحتل مكانا هاما في كتابات فيلون ، وعلى أن التقريب بين النصوص المختلفة يقو دنا إلى مرجع أو معين آخر تلفيقي ، وإن كانت النزعة الهيرا كليتية فيه هي السائدة ٢ .

۱ — و بعبارة أخرى ، إن هيراقليط استمده من موسى ، والنتيجة و احدة ، فقرة ۲۱۶ ، وفقرة ۲۱۶ .

٧ - إن الجملة الواردة في مقدمة نبذة quis rer. div. her. تابعا، وأنه إذا كان هنالك تقابعا، وأنه إذا كان هنالك تقسيم للكون، فهذا التقسيم خاص بالروح والحسد، كما سبق بيانه . وقد لاحظ উπιτέμνοντες في الفقرة ١٩٣٣) ، ورود كلمة ورود كلمة ἐπιτέμνοντες بدأ يتحدث عن ومعناها « موجز » ، ثم نعود فنعثر على هذا الاستهلال في Qu. in Gen » ه حيث بدأ يتحدث عن التقسيم ، ثم استمر فأورد نفس الاستهلال الذي جاء في تلك النبذة ، حيث قال : « إليك تقسيم أعضائنا ؛ ويجب أن نعلم أيضا « أن أجزاء العالم مقسمة أيضا « إلى قسمين » . والجزء الأول من النبذة – وهو الحاص بالمساواة – مشروح ، على وجه التقريب ، بنفس الطريقة ، . والجزء الأول من النبذة – وهو الحاص بالمساواة مرتبعة فيها بالعدل مقرة شر هنا . ومعروف أن العدل يقوم بدور هام عند هيراقليط والمساواة مرتبعة فيها بالعدل ك و قدوصف هذا الجزء بأنه ناقص (علم الموقع عند هيراقليط فقرة شرح فيها موضوع المساواة بنفس الطريقة ، وقكرة تناسق الأضداد في العالم واردة أيضا في المعاواة بنفس الطريقة ، وفكرة تناسق الأضداد في العالم واردة أيضا في المعادة بنفس الطريقة ، وفكرة تناسق الأضداد في العالم واردة أيضا في المعادة به ك ٢٣٠ - ٢٣٠ ، ك المعاد في العالم واردة أيضا في المعادة به ك ٢٠٠ و ك المعادة في العاد و المعادة في العاد و ٢٠٠ و ك ١٠٠ و ك ١٠ و ك ١٠٠ و ك ١٠ و ك

ويبدو المزج والتوفيق جليا من تعدد الأمثلة الرواقية التي يرجع أصلها غالبا إلى هيراقليط ، كالمناصر الأربعة ، والتقسيم إلى معقول وغير معقول (١٣٩) ؛ وفكرة المادة المجردة من الصورة ١٣٣ οὐσία ، وتقسيم المناطق الأرضية (راجع Arnim fr. vet. st.) ، وتقسيم الوقت (شرحه ٣٠١) ، ونظرية الصحة ، وأخيرا فإن فكرة الـ ٢٥μ٨ (القطع) نفسها جعلت مطابقة لفكرة التقسيم . فالمذهب الروائي يعتبر أن العناصر كانت ، بادئ ذي بدء ، مختلطة بالمادة ، ثم انقسمت (فقرة التقسيم . فالمذهب الروائي معتبر أن العناصر كانت ، بادئ دي بدء ، مختلطة بالمادة ، ثم انقسمت (فقرة ١٣٥ ، طيماوس ، ٣٤) . وفي موضع آخر القطع) جعلت مطابقة لـ عدلات علاقت الموقع) جعلت مطابقة لـ عدلات علاقت الموقع) ، والـ ٢٥٤٨ (القطع) جعلت مطابقة الـ عدلات المؤلفة الـ عدلات مطابقة الـ عدلات المؤلفة المؤلفة الـ عدلات المؤلفة ا

وعلينا، أن نكتني بأن نرى أنه على هذا النظام الكونى تتكوّن معرفة أو فكرة اللوغوس القاسم . إنه قد قورن ، فى تشبيه غليظ ، بمدية « يشحذها الله ليقسم الكائنات إلى أصغر أجزائها » أ . ويرتبط بنشاط المتضادات المنتج ، نشاط اللوغوس المنتج أيضا باعتباره وسيطا . حقيقة ، إن المتضادات يهدّد بعضها بعضا ، ولو لم يمسكها اللوغوس ويحفظها لزالت واختلط بعضها ببعض ٢ . واللوغوس بصفة خاصة يمنع الحادث من أن يمس غير الحادث ٣ .

والآن، أى صلة توجد بين هذا الفهم أوالتصور وبين العنصر الأول من النظرية أى اللوغوس الرواقى ؟ إن الفلسفة الرواقية كانت تلح خاصة فى إثبات وحدة الكون أو العالم ؛ وإن خطر هذا المذهب كان فى رأى فيلون ، كما يقوله غالبا بنفسه ، هو فى الفظاعة الأسطورية للاحتراق الكونى الذى يذهب بالتمييز بين الكون والله ، وبالتوازن الثابت الدائم بين أجزاء العالم ؛ . هذا المذهب ، مذهب الاختلاط والإلحاد أو عدم التقوى ، الذى كان مع هذا مذهب بعض اليهود ، كان متبطا بنظرية اللوغوس ، باعتباره علة بذرية مشتركة وإلها عاما يجب أن يفنى فيه أخيرا كل شىء . لكن فيلون وجد ، على الضد من هذا ، فى فكرة اللوغوس القاسم ، ضانا لفصل الكائنات عن بعضا وللانسجام بينها .

^{= (}النظام) الأفلاطونية . وهي مطبوعه بمميزات التصور الرواق للقدر ἀκολουθία, εἴρμος . والنظام) الأفلاطونية . وهي مطبوعه بمميزات التصور الرواق للقدر (τ٤٠، ۲، ٤، de an. sacr, idon.) . ونضيف إلى ذلك أن نبذة كاملة عن تقسيم الكائنات واردة في بلوتارك (α de solert anim إلى النهاية) قد نسبت صراحة إلى الرواقيين .

^{. 17.} c quis rer. div.her - 1

٢ - راجع خاصة .de plantat في مستهلها ، اللوغوس باعتباره مبدأ توافق الأضداد وصداقتها ٨٠٠ - راجع خاصة . Harris) ١٧ ، ٢ ، ٩٠ ه ص ٢٥ ، شرحه ، ٢ ، ١٥ (المدت المدال المدت المحاص بالعالم ، لأرسطو المزعوم (فصل ه في مستهله) قد أورد نفس الفكرة ، وربطها من جهة بأحد أقوال هيراقايط ، ومن جهة أخرى بالتعريف الرواقي للوغوس (القوة لمنبئة في الأشياء جميعا) .

[.] Y · · · quis rer. div. her, - Y

٤ - شرحه ، ٢٢٨ .

[،] ۲٤٢ ، ۲ ، ۶ ، de an·sacr·idon. – ه

ولنا على هذا دليل قاطع في التغيير الذي نالته نظرية هيراكليت على يدى فيلون. إنه من المعروف بشهادة «هيبوليت — Hippolyte » أن إله هيراكليت ليس فقط مبدأ المتضادات ، ولكن حقيقتها وجماعها ؛ إنه «شتاء وصيف ، حرب وسلام ، شبع ومجاعة » . وفيلون ، على الضد من هذا ، يُظهر في إلحاح ليس له تفسير ، إن لم يكن قصده الجدل والنقاش فقط ، استحالة أن ينسب للوغوس نفسه الصفات المتضادة . بينها حسب رأى «هيبوليت » ، نجد أن الإله الهيراكليتي هو مولود وغير مولود ، مدبر وغير مدبر ؛ وأنلوغوس فيلون «ليس غير مولود مثل الإله ، ولا مولود مثلنا » ٢ . و «إنسان الله » الذي ليس إلا مظهر اللوغوس ، كما سنبينه فيا بعد ، ليس ذكرا ولا أنثى . ٣ إن اللوغوس ، مبدأ المتضادات ، هو نفسه أعلى من الأضداد ، ولا ينقسم ٤ .

هذا ، واللوغوس ، وهو مبدأ الثبات فى العالم ، يرى متعارضا والكون نفسه ، الكون الذى يوصف ، على طريقة هيراكليت ، بأنه « متحرك ذات اليمين وذات اليسار كمركب فى وسط البحر تتقاذفه الأمواج » وفى هذا المعنى يكون اللوغوس هو الحظ الذى يوزع الأقدار أو الحظوظ على كل شخص وكل ناحية من العالم ليحفظ التوازن بينها ، وذلك حسب قانون ثابت لا يتغير ". و تقيجة تأثيره تكون تثبيت الديمقراطية العالمية ، الديمقراطية التى ترتكز على المساواة .

[.] ۲۸۳ ، Hipp., Haeres, refut. – ۱

۲ - شرحه ، ص ۲۸۱ ؛ و ما ۲۰۹ ، quis rer div. h

[.] ۱۶۱ و qnis rer. div, د ۱۳۲ ه de opif. m. - ۳

٤ – نفسه ، ٢٣٤ ، راجع الشرح بأكمله ، ٢٣٠ – ٢٣٧ .

ه - راجع المحاسبة بحظ المدن أو المحاسبة وهذه الفقرة (الحاصة بحظ المدن أو مصيرها) تتبع شرح « واردا » في de Josepho (١٣٧ - ١٣٧) ، وهو أيضا شرح مطبوع بطابع المعرفة الهيراقليطية الحاصة بانسياب الأشياء (عن الحطوط الفردية) . وليست هذه إلا أحد الأشكال بطابع المعرفة الهيراقليطية الحاصة بانسياب الأشياء (عن الحطوط الفردية) . وليست هذه إلا أحد الأشكال فيراقليطية للفكرة الشائعة عن ثورة الامبراطوريات الذي نجده في مؤلفات . ٩ ، ٩ ، ٩ ، ١٠) . لكن الحظ عند وعند بلوتارك بهروا له ولا يشبه الحكمة . أما عند فيلون ، فهو اللوغوس ، ويكاد يكون كذلك في النشيد الأورق الحادي والستين الموجه إلى "Némésis" ، حيث "Némésis" موزعة الحظوظ والأقدار قد وصفيت بأنها مقبرة اللوغوس المتعدد الأنواع إلى حد كبير .

هذه هى العناصر الهيراكليتية فى مذهب اللوغوس . إنه يبتى فيها الكائن أو الموجود الأعلى . وفضلا عن هذا ، فإن القسمة تنسب أحيانا (. de opificion m) للوجود الأعلى . وفضلا عن هذا ، فإن القسمة تنسب أحيانا (. ٣٣) لله نفسه وليس للوغوس . ولنلاحظ مع هذا أن عمله فى الوقت نفسه ، كوسيط وحكم ، يجعلنا نحدس بمايكون له من دور كمتوسط بين الإله والعالم .

٣ – اللوغوس ككائن معقول

إن الرواقيين كانوا يبحثون عن الموجود أو الكائن الأعلى فى علة بذرية تنمو على الطريقة التى ينمو بها الموجود أو الكائن الحيّ. وافلاطون كان يرى ذات الكائن فى نموذج معقول ، هو هو دائما فى نفسه . وليست الفكرة الأقلّ غرابة لفيلون أن أن يرى هذين التصوّرين ، المتعارضين هكذا ، يتحدان ليكون عنهما عنصر ثالث جديد لنظرية اللوغوس ، اللوغوس ككائن معقول . ومن الواجب علينا أن نهتم "بإيضاح أسباب هذا التوفيق أو التلفيق الغريب العجيب .

إنه لايظهر أن فيلون رأى فى هذا مشكلةمن المشاكل ، فإنه بدون أقل صعوبة، يعالج اللوغوس مثل العالم المعقول . هذا العالم ليس إلا لوغوس الله بصفته الحالق ١ . إنه مهما كانت العلاقات بين اللوغوس والعالم المعقول غير ثابتة ٢ ، فإنه دائما النموذج المثالى للعالم المحس .

ا — وقد عرفنا أول رابطة بينهاتين الفكرتين بواسطة تأثير المذاهب الفيثاغورية في الوحدة — المبدأ ؛ هذه المذاهب التي توحد كما هو معروف " بين الوحدة ، وهي المبدأ المعقول ، وبين اللوغوس .

اللوغوس ، كمبدأ للعالم المعقول ، هو عند فيلون الواحد نفسه أو الوحدة ،

[.] Yo de opif. m. - 1

٢ – وهو تارة النموذج ، إذ هو نفسه تقليد لله : ١٢ ، de fuga ؛ ١٢ ، النموذج ، إذ هو نفسه تقليد لله : leg alleg. على عكس ذلك ، النموذج المباشر للعالم المحس ، فتستوعب ذاته جميع الأشياء المعقولة . ٩٧ ، de Confus ling. ؛ ٩٦ ، ٣

٣ – راجع : Schmekel، Die Mittlere Stoa ، ص ٤٠٣ . ٩ – الأراء الدينية والفلسفية

وفى ذلك جاء: « إن الله أنشأ بواسطة الكلمة وحدات لاتنقسم ؛ لأن الكلمة ليست عنده اهتزاز الهواء . كما أنها ليست تختلط بشىء آخر ؛ ولكنها ليست جسمية ، وواحدة ، ولا تختلف عن الوحدة » أ .

والأصل الرّواقي لهذا الفهم واضح من نفسه: اللوغوس الإلهي هو فعلا ما يعطى للكائنات أو الموجودات وحدتها. وفيلون يقول: « الوحدة بالطبيعة لا تقبل زيادة أو نقصا، بها أنها صورة الإله الواحد في كماله؛ لأن الأشياء هي في نفسها فاغرة لأفواه (لاحياة فيها) إن لم يجمعها ويؤلف بين أجزاء كل منها اللوغوس الإلهي » ٢.

واللوغوس ، باعتباره الرباط والاتحاد في الكائنات ، هو في نفسه وحدة طبعا . ونلمح ، من ناحية أخرى في مراجع فيلون نظرية للأشياء المعقولة ، وهذه النظرية لاترى أن العالم المعقول ليس شيئا أكثر من مجموع لوغوسات العوصات وكل واحد من هذه اللوغوسات وحدة ينتج عنها العدد بسبب ما فيها من تركيب ؛ «الله يتكلم عن وحدات » ٣ . واللوغوسات نفسها لا تنقسم ولا تنحل إلى أجزاء أو عناصر أ . وفيلون يقول في هذا بعد أن ذكر اللوغوس — موناد ، أى الجوهر : «العدد الذي لايتناهي في التركيب ، ينتهي في التحليل إلى الوحدة ، وإنه بالسير من الوحدة نصل بالتركيب إلى الكثرة غير المتناهية : أي أن كل كثرة هي عدد مركب من وحدات . هذه الوحدات هي في نفسها دون امتزاج ، كثرة هي عدد مركب من وحدات . هذه الوحدات هي في نفسها دون امتزاج ، ولا تتركب الواحدة مع الأخرى في العالم المعقول . ويستنتج فيلون أخيرا ، « أن العالم المعقول له وحدة جوهرية Monadique ° » .

ا – غير متميز عن الوحدة ، ۸۳ ، quod deus immutat ؛ وكلا منا مقابل للوغوس الإلهى ، كما أن الزوج ''dyade'' مقابل للفرد ''monade'' .

الذى يربط الكائنات. انظر هذا التعبير: الوحدة صورة الله الأولى الحقيقة إلا اللوغوس ٣٠، ٣٠ أولى المنائنات. انظر هذا التعبير: الوحدة صورة العلة الأولى ٣٢، ومع ذلك فهو يسلم بوجود ص ٣٢، (ونجد في هذه الفقرة توحيدا بين الرواقية والفيثاغورية الحديثة ، ومع ذلك فهو يسلم بوجود تمييز بين « القوة الموحدة » التي تربط الكائنات وبين الوحدة ، وهي العدد الأول ques. in Gen ، ١ ques. in Gen ، ١ عد المولد الأول ، ١ عد المولد ، ١ عد المولد

[.] A) 6 de conf. ling. - T

[.] Y.A & quis rer. div. h. - &

ه – شرحه ، ۱۹۰.

ونجد في رسالة le de opificion ، ارتباطا من هذه الطبيعة بين اللوغوس والعدد سبعة ؛ فالعالم المعقول مركب من سبعة حدود "termes" ، ومبدوُّها هو السهاء ؛ ثم تأتى مُثُلُ الأرض ، والهواء ، والفراغ ، ثم من بعد مُثُلُ الماء ، والنفثة ، وأخيرا مثال النور . والسماء ، بما أنها ثابتة ولا تنقسم (فى طياوس ، دائرة الشيء عينه) ؛ هي واحدة ، وأولى بالنسبة إلى السنة الدوائر الكوكبية الأخرى (دائرة الغير) ؛ والحدّ الأخير ، وهو النور ، هو الشمس المعقولة ، نموذج الشمس الحَسوسة . وفي موضع آخر ، تظهر لنا السهاء أيضًا كحد سابع يقسم إلى جزءين متساويين مجموع الدوائر أو الكرات الساوية ١ . إنها ، كما يقول فيلون مستمرًّا في الحديث في le de opificio (٣١) : « صورة اللوغوس الإلهي » . وهذا التعبير : « الصورة » يُنفسر إذا لاحظنا أولا أن الشمس المعقولة هي قريب من مثال الحير الافلاطوني ، وأن الحير هو دائما عند افلاطون تقليد للوغوس ، وليس اللوغوس نفسه ٢ ، وأنه بعد هذا اللوغوس نفسه يدُدل عليه غالبا على أنه العدد سبعة . وهذا التوحيد أو التطابق بين الفكرتين لم يظهر في رسالة le de opificio ُحتى فى التوسع الطويل ، حيث عُـدٌ دت كل خصائص العدد سبعة (٨٩ ــ ١٢٩)؛ إنه يعدد إذن ، على الضد ، مبدأ مقبولا معتمدا في le Commentaire allégorique . وهناك بعض الخصائص ، التي بدون هذا تبتى إلى حدٌّ ما غير مفهومة ، تتضح طبيعيا كخصائص للعدد سبعة : ذلك إذ يقول في ملحق المختصر عن التقسيم : « إنه يوجد ستة تقسيمات ، واللوغوس القاسم هو الحدّ السابع الذي يقسم الثلاثيات ٣ . اللوغوس هو أيضا الحدّ السابع الذي يفصل القوى الستة الإلهية ، وفي التتابع

أو التدرُّج المعنوى للآباء الستة منذ إبرهيم ، نرى موسى ، الذى يساوى اللوغوس

في موضع آخر ، هو أكملهم وسابعهم ° . وفي الروح أو النفس ذاتها ، نجد

[.] YYY & quis rer. div. h. - 1

r - لوغوس أعلى من الطيبة "le bonté" - بلوغوس أعلى من الطيبة

^{. 119 (} quis rer. div. h. - "

[.] ۱۷7 6 de post. Caini - 0

المحسوس فينا يقف ونمر إلى المعقول تبعا للوغوس العدد سبعة ١.

ومن هذا التطابق أو التوحد ، ينتج أيضا رمزية شكل الزاوية القائمة ٢ ، بما أن المثلث الأول القائم الزاوية له ضلعان ، الذى مقدارهما ٣ ، ٤ من الوحدات ، يكوّنان زاوية مستقيمة ٣ ؛ وكما أن اللوغوس هو وسيط بين الحسمى وغير الجسمى ، فكذلك الحدّ السابع لتتابع هندسي هو دائما مكعب أو مربع ، أي « يحتوى أنواع الجوهر غير الجسمى و الجسمى » التي يرمز إليها بالمكعب و المربع ٤ . ومن ثم ، يكون العدد سبعة قد تصور ، إذن ، مبدأ لعالم المُشُل .

هذا ، والتفكير فى اللوغوس ، باعتباره معقولا ، يرتبط بالتفكير عن الأعداد بفتما بعد ، لأن الرسائل عن le Commentaire ، التى لاقينا فيها هذا التفكير ، تظهر آخر كتابات فيلون .

ب _ إن العالم المعقول ، في l'Hexaméron ، قد تصوّر على أنه سلسلة من نماذج من الكائنات النفسية ومن الاستعدادات المعنوية . فنحن نعرف من مبدأ les Allégories فكرة العقل ، فكرة الإحساس ، فكرة المعقول ، وفكرة المحسوس أ . وأكثر من هذا ، نحن نستطيع ، بالطريقة التي بها يتوسع في هذه الاستعدادات المعنوية للعالم الأرضي ، افتراض كيف كان فيلون يفهم العالم المعقول . فالله خلق حكمة أرضية ، مطابقة للحكمة السهاوية ، مماثلة أو مطابقة تماما للوغوس المستقيم وللفضيلة لا ؟ وهذه الفضيلة هي الفضيلة النوعية التي تنشأ عنها الفضائل الفصلية ألى من المنال الأول الذي ليس إلا

^{. 17 () (} leg. alleg. - 1

^{. 171 6} De plantat. - Y

^{. 4}v · de opific mundi - v

٤ – شرحه ، ٩٢.

ه – رسالة مفقودة كانت سابقة للكتاب الأول من « التفسير الججازى (Allégories) ، وقد ورد فيها شرح للفصل الأول من سفر التكوين .

[.] YY . YI . I . leg. alleg. - 7

[.] to : 1 : leg. alleg. - v

۸ – شرحه ، ۲۵.

اللوغوس الإلهى أو الحكمة الإلهية . يجب إذن، أن يكون هناك عالم معقول من فضائل، عالم يكون نموذج للعالم الأخلاقى عالم يكون نموذج للعالم الأخلاقى الأرضى .

على أن هذا الغرض يكون بلا قيمة لو لم يكن مؤيدا بشواهد أخرى من كلام فيلون أيضا . لكن فيلون يتكلم غالبا عن نماذج ومثل الفضائل الأرضية ا . وتصور المثل على هذا النحو يصعد مع هذا ، بسهولة إلى افلاطون ا . ولكن الذي يهمنا ، هو أن هذه الفضائل المعقولة كانت معتبرة لوغوسات . وفيلون يقول في هذا : « إن اللوغوسات ، وهي رفقاء وأصدقاء اللوغوس المستقيم ، كانت الأوائل التي ثبتت حدود الفضيلة . . . ؛ فحينا فصل الإله شعوب الروح وجعلها أقساما ، وضع حدود الكائنات الناشئة عن الفضيلة عددا مساويا للملائكة ، لأنه توجد أنواع من الأجناس والفضائل بقدر ما يوجد من لوغوسات إلهية .

ما هي إذًا أنصبة الملائكة ، والنصيب الواجب الأداء لروسائهم ومن يأتمرون بأمرهم ؟ إن نصيب الحدم هو الفضائل النوعية ؛ ونصيب الزعيم ، الجنس المختار ، أي إسرائيل ٣٠ . والفضائل المعنية في هذا النص هي الفضائل الأرضية ؛ واللوغوسات التي هي في موضع آخر ، شيء واحد هي والفضائل المعقولة ، هي مماما مشكل الفضائل ، هي اللوغوس باعتباره مثال الفضيلة النوعية ، ولوغوس الطبيعة هذا ينشأ عنه الخيرات المعقولة التي هي قواعد العمل ٥ .

هكذا توجد مشروحة الفقرات العديدة التي نرى فيها فيلون ، بدل أن يتكلم
 عنالعدالة والاعتدال أو العفة، يتكلم عن لوغوس العدالة ولوغوس الاعتدال أو العفة "

[.] Al 6 de confus. ling. - 1

[.] d-e YEV · Phèdre - Y

۱ ، (۲۸۹ ، مرحه ، ۲۸۹) ۹۱ ، de post. C. – ۳

٤ – راجع هامش ١

^{. 1.0 (} Migr. Abrah. - o

[.] A . T . leg. alleg. - 7

مرحه ۲ ، quod det. pot. ؛ ۹۹ ، ۹۸ ، ۹۳ ، ۸۱ ، ۷۹ ، ۲ م

ولنلاحظ أن هذا اللوغوس ، وكذلك هذه اللوغوسات ، وهي مبادئ الفضيلة ، عتلفة اختلافا أساسيا عن الكلمة الإلهية ، التي هي أيضا لها مع هذا نتيجة أخلاقية , إن الكلمة ، كما سنعرف ، دواء للشرّ ، إنها تزجر الشرير ، ولا شيء من هذا في اللوغوس الذي نتكلم عنه : إنه مبدأ الفضيلة ، وليس مبدأ ترك الرذيلة ؛ إنه يظهر مختلفا جدا عن اللوغوس القاسم الذي هو مبدأ الخير والشرّ معا ا .

ونحن الآن ، كما نرى ، فى دائرة من الأفكار مختلفة تماما ؛ فاللوغوس ، موضوع الحديث هنا ، هو اللوغوس المستقيم الرواقى ، الذى تـُصوّر أو أُدرك من وجهة نظر أخلاقية فقط ، وأُوّل على طريقة افلاطونية على أنه النموذج المثالى للفضائل .

فأولا ، حقيقة نرى المذهب الأخلاقي الرواقي الخاص باللوغوس المستقيم قد دخل تماما كله ، دون تعديل ، في كتابات فيلون دون أية نزعة افلاطونية . اللوغوس المستقيم هو في بعض الفقرات والفضيلة شيء واحد ؛ ٢ إنه حسب أمره تتم الأعمال الطيبة ؛ ٣ إنه لوغوس نطني تكون عنه الأعمال الطيبة ؛ إنه الربان والقانون ؛ وإنه زوج الروح أو النفس التي تغدو به خصبة ولودا للفضائل ؛ ؛ وكل ما هو بلا لوغوس يكون مخجلا ، وكل ما يكون به يكون منظما ° ؛ الشرير نزع عنه اللوغوس المستقيم أو الحق " ، فصار معرضا عنه ٦ ، فهو يتصرّف ضده ٧ . والذي يستطيع أن يفيد من اللوغوس يكون معقولا ؛ والذي لا يستطيع ذلك أو لا يريده ، يكون لاعقل له ، أو شقيا تعسا ^ . هذا هو اللوغوس الذي به تطيع

١ – هكذا يزيد اللوغوس اقترابا من العناية الإلهية كما يراها الرواقيون .

[.] ET () (le alleg. - Y

۳ – نفسه ، ۹۳ .

ه - نفسه ، ۱۰۸ Migr. Ab. ؛ ۱۰۸ نفسه

۲ - شرحه ، ۱۹۸ ، ۲ ، de Somn. ؛ ۲۰۲ - ۲۰۱ - ۲

_ γγη · quod deux immut· · γ · ρost. Caini – γ

[.] ۱۲۹ ، quod deus immut، براجع ۴۹ ، de Cherub. – ۸

y got the great the same

الحواس والجزء غير العقلى من النفس أبه إنه زعيم المركب الإنسانى وقائده به إنه يحذّره أو ينذره ، ويثقفه ويعلمه أوينصحه أبه بنه مبدأ الفضيلة والعلوم ، وأيضا مبدأ ثبات الحكيم ، وإنه يلهم تفكيره في حكمه على السيرة أو السلوك الأخلاقي أبه .

إن اللوغوس المستقيم يضع القوانين ، على خلاف التربية التي لاتدخل في النفس إلا العادات والأعراف ٧ ، وهو نفسه قانون غير قابل للفساد ٨ ، أو أيضا : ه القانون ليس شيئا آخر غير لوغوس إلهي يأمر بما يجب ، وينهي عما لا يجوز ٩ ؛ كما أنه يلوم أيضا ١٠ . وحينا يكون هذا اللوغوس المقدس في النفس أو الروح ، لا يكون ثم خطر الوقوع في الإثم ، حتى ولو بلا قصد أو إرادة ؛ ولكن إذا مات هذا اللوغوس ، أي إذا انفصل عن النفس ، سرعان ما تبدأ الآثام على غير إرادة منا ١١ . إن اللوغوسات تثقف ، تشفى أمر اض النفس ، تنصح ، وتجذب أو تقود للفضيلة ١٢ . إنه يدمر الفكرة التي لاغناء فيها ١٣ مما يوجه من زجر ١٤ . ومن ثم ،

١ - هنا ، كما هو الأمر في بعض الفقرات الأخرى ، يحل اللوغوس محل العقل الافلاطوني ،
 ١٠٣ ، quod det. pot. ins-

^{. 11}r de mutat. nom. : TA : de post. C. - Y

٣ – شرحه ، ١٤٢ .

٤ - شرحه ، ١٧٦ - ١٥٣ ؛ ١٥٣ - ١٠٠ .

^{4.} quod deus immut. : 177 de post. C : : A de gig - o

^{. . ·} qoud deus immut. - ¬

[.] A. 6 de Ebriet. - y

۸ – شرحه ، ۱۶۲ .

۱۳۰ de Migr، Ab. – ۹ وهذا هو تعریف شیشرون ، ۱۳۰ de Migr، Ab. با ۱۸ ، ۱۸ ، العقل الأعلى الموجود فى الطبیعة والذى يأمر بما یجب أن يفعل ويهــى عما یجب أن يترك . راجع المقارنة بین νόμος و کوغوس ، λόγος و لوغوس ، ۲۲۳) .

١٠ – اللوغوس اللوام . ٦٠٨ ، ٦٠ de fuga et invent .

١١ - شرحه ، ١٠١ - ١١٨ .

^{. 79 - 78 4 18 4} de Somne - 118

^{. 40 6 7 6} de Somn. - 17

١٤ - شرحه ، ١٣٥ . ٠

أو هكذا ، يكون اللوغوس هو العقل الأخلاق الطبيعي ، القانون كما يفهمها الرواقيون .

ونحن نرى لدى فيلون ، كيف ، أن فكرة العقل المستقيم في سيرة المرء ، ترتبط في رأى الرواقيين ، بفكرة اللوغوس في الطبيعة ؛ الفضيلة هي مبدأ الوحدة أو الرذيلة هي التفرق وعدم الثبات أو القرار ؛ ؛ فاللوغوس ، في الأخلاق ، له نفس الدور الذي له في الطبيعة ، إنه يطغي ويحصب الملكات الإنسانية .

وليس فى شيء فى هذه الفقرات ما يجاوز بكثير الآراء أو الأفكار الأخلاقية الشائعة والمشتركة لدى الرواقيين . ولكن فيلون يتركها تماما كلها ، حينا يشيد هذا العقل الأخلاق فى العالم المعقول .

ولنلاحظ أولا أن اللوغوس المستقيم ، مبدأ الفضائل ، قد تصور حينا كقائله أخلاق مخلوق أرضى مقابل للوغوس الإلهى المعقول الذى هو نموذج الأول ؛ وحينا على الضد ، بل على الأعم الأغلب لايكون هذا التمييز حاصلا ، ولكن هو اللوغوس الإلهى نفسه (عالم معقول أومبدأ لهذا العالم) الذى يقود النفس الإنسانية . وفيا يختص بالتصور الثانى ، يظهر من فقرة من رسالة :

هو نفئة من الله وصورة منه ». إن اللوغوس الإلهى نفسه ، وليس الحكمة الأرضية هو نفئة من الله وصورة منه ». إن اللوغوس الإلهى نفسه ، وليس الحكمة الأرضية هو الذي يقود « هاجر » ويسترجعها '؛ وأكثر من هذا نجد الفضائل ، بل أحيانا أعمال الحكيم أ ، تمثل لنا كأنها شيء واحد هي اللوغوس الإلهي . ومن ناحية أخرى ، فإن فيلون يرى أحيانا ترتيبا أكثر تعقيدا بين الإله والإنسان ؛ الإنسان منه إنسان مثالى ، وإنسان أرضى أو مركب؛ وهذا الإنسان المثالى نفسه ليس مباشرة صوراة الإله ، ولكنه كان حسب صورة للإله ، الذي هو اللوغوس .

فمن ثم يوجد إذًا ، أربع تعابير أو مصطلحات : الإله ، لوغوس ، الإنسان الصورة أو المثال ، الإنسان الأرضى . وفي هذا التقسيم ، نرى الحكمة أو اللوغوس المستقيم الذي يقود الإنسان الأرضى ، هو نفسه أرضى وتقليد لنموذج سماوى .

^{. 179 6} Migr. Ab. - 1

وحينها لاتكون هذه القسمة (التي هي مع هذا نادرة جدا) الحاصة بهذين اللوغوسين. مشارا إليها ، يكون اللوغوس الذي يبقى ، في حالة ما تكون طبيعته محدّدة معينة ، هو اللوغوس المستقيم ، اللوغوس الذي يعتبر رباط الفضائل المعقولة .

وهذا الاختلاف أو التفريق بين هذين اللوغوسين ، وهذا التردد في تفكير المولف، له أسباب دينية عيقة . فإن توحيد اللوغوس المستقيم والعقل ، أي جعلهما شيئا واحدا (وهذه على ما يلوح جدا فكرة الرواقيين) ، يكون معناه إعطاء الإنسان القدرة على أن ينتج من نفسه كل فضيلة وكل خير ؛ يجب إذن إبعاد هذا اللوغوس عن الإنسان كمبدأ أعلى منزه عن الاتصال به ، والذي يجب أن يرقى الإنسان نحوه ؛ الإنسان ليس موجودا في اللوغوس والحكمة إلا بالقوة ١ ؛ وإنه يكون ابتعادا عن العقل بأكثر ما يمكن أن يعتقد الإنسان أن عقله يمكن من نفسه أن يتأمل الموجودات ، ولإحساسه أن يصل إلى المحسات ويدركها . من هذا إذ ا نفهم ضرورة عقل مثال ومنزه عن الاتصال بالإنسان ، يحلق هدف نشاطه وغاية تقدمه .

ولكن حينا يدرك الكاملون هذا اللوغوس الإلهى ، لا يكون بعد من فرق بين النفس الكاملة واللوغوس ؛ هذه النفس لا تكون بعد محكومة باللوغوس ، بل تصير هى نفسها لوغوس ، غير أنه من جهة أخرى ، لأجل أن يكون هذا التقدم محكنا ، يجب أن يكون لدى الإنسان قوة أو خاصة عقلية ، أو على الأقل إمكان الوصول إلى هذه القوة . وأقل الدرجات هذه ، هى الحكمة الإنسانية ، وهذه الحكمة هى بذرة الخير التى لم يحرم منها أحد ، إنها المعرفة الفطرية المشتركة للخير التى لا تجعل ممكنا أن يعتذر إنسان بالجهل عن أخطائه ، إنها نفثة خفيفة ، وليست النفثة القوية القادرة التى تحرّك الإنسان المثال ، ولكنها على كل حال ، لامعنى لها الا بالنسبة إلى أصلها ، الذى هو اللوغوس الإلهى .

۱ - ۱ و الفضيلة) إلا يدخل الإنسان الجنة (لايكون له معرفة بالفضيلة) إلا ليطرد منها بعد ذلك بزمن و جيز .

[،] ۱۲۷، ۱، de Somn، وواح خالدة ، λόγοι – ۲

[.] النهاية ، ۲ ، Leg. alleg. - ۳

٤ – شرحه ، ٣٥ .

ه - شرحه ، ۲۲ .

أما إن هذه الضرورة للوغوس منزه عن الاتصال بالإنسان ، متميز عن مجرد القوة أو الخاصة الأخلاقية التي قال بها الرواقيون ، هي السبب الباعث المحدد في بناء لوغوس أخلاقي مثال ، فذلك ما تؤكده بطريقة فاصلة النصوص أو الفقرات النادرة التي أشار فيها فيلون إلى آراء المجازيين البهود السابقين عن اللوغوس . فأولا ، في التوسع الذي كان من فيلون في رسالة le de plantatione ، نجده يقول (٥٢) بأن المبراث الذي ينبغي أن يضعنا الإله فيه هو الخير حسب رأى البعض ، والصلاة التي يوجهها موسى للإله معناها رمزيا : «أدخلنا ، نحن الذين لم نكد نبتدئ في التعلم ، أدخلنا يا ألله في لوغوس عال سماوي » . اللوغوس هو إذًا ، في رأى هؤلاء المجازيين ، الخير الذي يجب أن نحمل أنفسنا على بلوغه .

وكذلك في فقرة أخرى ا، نرى فيلون وهو يذكر بعض المفسرين لإحدى آيات سفر الخروج، يقول بأنه، تبعا لآرائهم، «ما دام العقل يعتقد أنه قادر على فهم المعقولات تماما وبالتأكيد، أو ما دام الإحساس يعتقد ذلك بالنسبة للمحسوسات، فإن اللوغوس الإلهى يكون بعيدا جدا ؛ ولكن حينا يعترفان بضعفهما، يحضر فورا ماد ايده إليهما، كما أن اللوغوس المستقيم يراقب نفس الزاهد». اللوغوس إذن، هو مقابل للعقل، ككائن منز ه لا يستطيع أن يظهر في النفس إلا إذا أخلى له العقل المكان. وفيلون لا يقبل إذن ، تأويلا افلاطونيا للوغوس، تأويلا يو كد له استقلاله، ويتفق مع شروط التقوى أيضا.

وبالإجمال ، اللوغوس ، في الناحية الذي انتهينا الآن من در استها ، له بصفة خاصة وظيفة كونية . إنه بانتشاره خلال كل الموجودات ليربط بينها جميعا معا ، وبما يقسمها إلى أزواج متضادة ، وبما يحتوى من نموذج العالم المحسوس . إنه بهذا كله ، يظهر في النظرة الأولى كمبدأ إلهي يفسر الموجودات ، ويجعل من غير المفيد وجود موجود أعلى منه .

[.] $119 - 11A \cdot 1 \cdot de Somn - 1$

٢ – وربما أيضا أنصار المجازية السابقين الذين طابقوا بين اللوغوس والحير بمعناه الافلاطوني . .

والآن ، كيف تكوّنت هذه الفكرة عن اللوغوس ، هذه الفكرة التي ترجع إلى آراء هيراكليتية ورواقية وافلاظونية ؟ إننا نرى أن التصوّر الهيراكليتي للوغوس القاسم قد أشرب بآراء رواقية إلى حد كبير ، وهذا ما يجعل من غير الممكن الشك في أن هذا التوفيق يرجع إلى المذهب الرواقي . وبعد ذلك ، كيف جاء المعنى الثالث ، اللوغوس كفكر إلهي خالق للعالم ، ينضاف إلى المعنيين السابقين وينصهر معهما ؟ إن تصوّر الفكر الإلهي يقدم لنا صورتين ، وفي الصورة الأولى يكون على علاقة بنظرية الأعداد ؛ فيكون اللوغوس إما الوحدة ، مبدأ بميع الأعداد الأخرى ، وهذه بدورها واحدة هي واللوغوسات أو المُثل ؛ أو إما العدد سبعة ، الذي ، حسب نظريات الفيثاغوريين المحدثين ، هو والوحدة شيء واحد . واللوغوس الوحدة الذي قال به هؤلاء هو متحد تماما ، في نصّ من النصوص التي ذكرناها ا ، باللوغوس رباط العالم الذي قال به الرواقيون .

وقد رأينا سابقا ، في مبتدأ رسالة le de opificio ، اتحادا أو وحدة مماثلة بين الإله العلة الفاعلية والإله الأعلى من الفضيلة والخير . إذن ، الإله – موناد ، الذي نعرفه لدى الفيثاغوريين مثلا ، قدأوّل بأنه لوغوس ، ومن ثم صار اللوغوس مثالا . وقد دلل Schmekel ، بعد أن حلل مصادر رسالته Posidonius ، على أن هذا الاتحاد أو الوحدة جاء عن المذهب الرواقي . و Posidonius قد عدّل نظرية افلاطون عن المنشُل ، الذي وحد بينها وبين القوى العاملة أو اللوغوس البذري الذي قالت به الفلسفة الرواقية من ناحية ، ومن ناحية أخرى هي والأعداد الفيثاغورية . وإذًا ، فإن فيلون قد استعمل ، في رسالة Ie de opificio ، شرح طياوس ل Posidonius ، ولكن بقيت الصورة الأخرى للفكر الإلهي ، العالم المعقول كركب من الكائنات المعنوية والفضائل المثالية . وهنا أيضا نجد أن النظرية الرواقية عن العقل المستقم كانت ، كما رأينا ، باعثة محد دة ؛ فاللوغوس ، معين الفضائل ، تُصور فيها كعالم معقول .

[.] 1AA - 1AY quis rer. div. h - 1

[.] Die Mittlere Stoa - ۲ وما يليها

٤ – اللوغوس وسيط

إن الرواقيين بنظريتهم في العقل العام ، والفيثاغوريين المحدثين بنظريتهم في الوحدة المعقولة ، كانوا يرون أنهم وجدوا مبدأ أخيرا لتفسير العالم . ومع هذا ، فلا شيء في هذه المذاهب التي يقبلها فيلون ، والتي عرفنا عنه في دقة كبيرة بعض أجزائها ، يمكن أن يجعلنا نلمح أن اللوغوس ليس إلا وسيطا بين الإله والعالم ، وأنه في درجة أدنى من درجة الكائن الأعلى . وإنه من المفهوم في يسر أن فيلون ، حين عضد نظرية فكرة كهذه ، قابل معارضين من بين معا صريه . وكيف يمكن أن يكون الأمر على غير هذا ، ما دام هو نفسه ، حين يفرق نظريا الإله من العالم ، ينتهى غالبا فعلا ، بأن ينسب لكل منهما نفس الصفات التي ينسبها للآخر ا .

ثم فيلون يجد نفسه فى حيرة كبيرة فى سبيل تعيين المكان النسبى للإله الأعلى وللوغوس فى نظرية المبادئ والأصول. ومن ثم نرى أن هذا من الأجزاء التى لها حظ كبير من الضعف وعدم التماسك فى هذا المذهب: إنه وقد رأى نفسه غير مستند إلى أية مدرسة فلسفية إغريقية كبيرة ، يحاول فقط أن يرتبط إلى بعضها بروابط ضعيفة حقا.

هذا ، وإن من أفضال الرواقيين التي يفخرون بها أكثر من غيرها ، أنهم وضعوا نهاية في نظرية المبادئ ، لمجموعة العلل الضرورية ، في رأى أرسطو والافلاطونيين ، لوجود أي كائن ، وذلك ليحلوا محلها علة أو سببا وحيدا ، وهذا السبب الوحيد ، نرى اللوغوس من مظاهره حقا ٢ . من هذا ، يكون من الغريب جدا أن نرى فيلون ، في مشكلة أصل العالم ، يذهب إلى النظرية المشائية التي تقول

۱ - ۱ Leg alleg ۲ ، ۸۹ : اللوغوس هو الجنس الثانى ، والله هو الجنس الأول ؛ وشرحه ۳ ، ۱۷۵ : اللوغوس هو الجنس الأول . فتارة الله هو المثل (Idée) الأعلى ، وتارة هو اللوغوس (راجع : الفصل الأول والفصل الثانى السابقين فقرة ۲۳ ؛ وتارة الله هو الذى يقسم الكائنات ،وتارة هو اللوغوس . والله هو القوة التي تمسك العالم (راجع الفصل الأول) ؛ وهذه القوة هي اللوغوس . (راجع الفقرة الأولى السابقة) .

^{. (17. 6} Y Arnim, Fr. vet. St.) 6 11 6 70 6 Sen. Epist. - Y

بالعلل الأربع ، ويضع اللوغوس باعتباره مجرّد علة فاعلية بين الإله : العلة الصورية والخيرية : العلة الغائية ، والعناصر : العلة المادية ، ومع هذا ، فتلك صيغة أو تعبير مفضل لدى افلاطون ، الذى يحب أن يعتبر اللوغوس كآلة استخدمها الصانع الإلهى ليوجد بها العالم ٢ .

ولكن ليس هذا فقط . إنه حينها تُصوّر اللوغوس على أنه فكر الله باعتباره موجدا ، أو كأساس مثالى للفضيلة ، نراه يقترب كثيرا من العلة الغائية للعالم أكثر من علته المادية ؛ وأنه مطابق ، فعلا تقريبا ، لمثال الخير ٣ .

وبعد هذا ، نرى فيلون يربط أيضا ، وإن كان ربطا صناعيا ، ببعض المشاكل الفلسفية الإغريقية ، ضرورة التمييز بين عمل الإله وعمل اللوغوس . إنه يرى تحت تأثير افلاطون ، أن الإله الذي يمكن أن يفعل الخير والشرّ ، لايريد مع هذا إلا الخير ، وإذن ، فهو يجد في اللوغوس ، الذي تصوّر حسب الإلهام الهيراكليتي ، ميثل الحظ ، مبدأ المتضادات ، مبدأ الحير والشرّ معا .

إنه يقول في ذلك: « لدى الإله يتم ّ الحير والشرّ ؛ إنه اللوغوس الإلهي النه ربان الكون ومراقبه ، والذي يجعلنا نشارك في ضروب الخير وضروب الشرّ ° . . الله هو الذي يذهب بالحرب ويعفي عليها ، ويبدّ د ما تشعر به من ضروب الجبن واليأس ، ويطلب السلام والحياة » آ . من هذا نرى أن اللوغوس وحده يمكن أن يكون مبدأ الأضداد ، وليس كذلك الإله . هناك حيث يوجد زوجان من الأضداد يوجد فعلا خير وشرّ ضرورة ؛ « أحدهما مجمع قابل لفكرة طيبة ، والآخر مجمع لفكرة رديئة » ۷ .

^{. 177 6} de Cherub. - 1

quod deus immut. ؟ ٦ ، de Migr. Abr. ؛ ٩٦ ، ٣ ، Leg a leg. - ٢ اللوغوس الذي به ﴿ ثُلُ صنع الله العالم . وربما كان فيلون مدفوعا إلى هذا التصور بدافع نظرية اللوغوس القاسم .

٣ – راجع اللوغوس والعقل فيما بق ؛ ٢ de plantat - ٥٢ – ٥٥ .

^{..} ۱۲۸4 de agricult. - &

[.] To (de Cherub. - o

۲ – شرحه ، ۳۷ .

[.] ۹۲ ، ۳۳ ، ۲ ، Qu' in Ex. – ۷

وفضلا عن هذا ، فمن الضرورى أن يوجد حرب وتغير ، لأن المتضادات تتقاتل وتسعى لأن يهلك بعضها بعضا . لكن الإله لا يمكن أن يكون مبدأ إلا للخير . وحينما يكون موجود يحتوى الشرّ والخير معا ، نجد اللوغوس يتداخل فى أصله ومبدئه . وإذاً ، يكون اللوغوس ، لاالإله ، مبدأ الزهد ، أى حالة النفس التى تتميز بالرجوع للخير ا . والقوى الأخرى (الوسطاء المشابهون للوغوس) يشركون مع الإله فى إيجاد الإنسان الخليط من الخير ومن الشرّ ٢ . ومن ذلك نفهم كيف يمكن أن يكون اللوغوس أدنى من الإله مرتبة .

هذا ، ولا يمكن أن ننسب في ذلك إلى فيلون شرف حل مشكلة الشرّ ووجوده في العالم . حقيقة إن اللوغوس ، حيما يظهر في العالم المعقول نموذج الفضيلة ، لا يمكن أن يكون تفسير اللشرّ ، ولكن فقط للخير في الإنسان . وقد كان الاتحاد بين تصوّر افلاطون وتصور هيراكليت فرصة ليدخل ، في المشكلة الفلسفية الحاصة بأصل الكائنات ، تمييزا بين الإله واللوغوس ، تمييزا لاير جُع بحال ما إلى وضع هذه المشكلة واكن إلى التصور ات الدينية لأصل وطبيعة مختلفين تماما .

إنه ليس واجبا أن نلتفت إلى النظريات الفلسفية والكونية ، لأجل أن نفهم مكان اللوغوس . إن الواجب بالأولى اعتبار الإله واللوغوس موضوعات عبادة . وفيلون يريد حين يميز بين الإله واللوغوس ، أن يفصل بين عبادتيهم ، وأن يرينا ما بين هذا من ترتيب في الدرجة . وعند الرواقيين كانت هذه الغايات المتعاقبة لا تمييز بينها : عش حسب الطبيعة ، أو حسب العقل (اللوغوس) المستقيم ، أو حسب الإله . وفيلون حين لا يعالج المسألة لنفسها ، يستعمل هو نفسه أيضا هذا التعبير بلا تمييز بينها " . على أن ذلك كان بالنسبة لفيلون ، بصفة عامة ، شيئا آخر غير مجرد الاختلاف في التعبير .

ونجد في موضع آخر نفس هـذه القسمة الثلاثية ، ولكن المؤلف يثبت في هذا

^{. 110 6 1 6} de Somn. – 1

[.] ۱۹، de fuga ؛ وخاصة ، de confus، ling، – ۲

۳ - ۱۲۸ ، Migr. Abr. ؛ راجع : ۳۴ ، de Ebsiet ؛ وهي على أي حال طريقة التعبير المعتادة ؛ راجع . ۱ ، Plut., de recta rat. aud

الموضع بوضوح ما بين هذه التعابير الثلاث من ترتيب ، فيقول : «إنه من المناسب لهولاء الذين يحبون العلم أن يرغبوا في رؤية الله ؛ ولكن إذا كان هذا غير ممكن لهم ، فليرغبوا في رؤية صورته على الأقل ، اللوغوس المقدس جدا ، وبعده يأتى أكمل الموجودات في الأشياء المحسوسة ، أي العالم أ » . وحينا ترتفع النفس الإنسانية نحو الإله ، نجد هذه التعابير الثلاثة تبين المراحل المتعاقبة في صعودها ؛ فإنه حين ترك إبراهيم أرض الكلدانيين ، أي اعتقاد ألوهية العالم ، وحين هجر الإحساسات والمحسوسات ، تفتحت عين النفس (أي اللوغوس) التي يمكن أن تتأمل المعقولات من وحينا في حركة عكسية يهجر الزاهد التأمل في الله ، ينحط إلى الحياة المحسوسة ، فيقابل هذه الكرة أو الدائرة المحسوسة اللوغوس الإلهي فحسب ، لا الإله نفسه من .

ولهذه المراحل الثلاث قيمة مختلفة جدا ؛ فعبادة العالم ليست إلا ضربا بسيطا من عدم التقوى أو الكفر ، أى لم تبلغ أن تكون درجة صغيرة من التقوى والإيمان . والعبادة المباشرة لله هي عبادة أكبر الموجودات كمالا ، الموجودات التي تصل إلى الله مباشرة في قفزة واحدة أو بسلسلة من الوسائط ؛ وهي أيضا العبادة التي يؤديها اللوغوس للإله باعتباره كائنا كاملا ؛ وفعلا ، إن الكائنات الكاملة هي نفسها لوغوسات ، أو على الأقل قد وصلت إلى مستوى اللوغوسات ، والعبادة التي تتوجه للوغوس ، وهي منزلة وسط بين الضربين السابقين ، هي عبادة الكائنات غير الكاملة ، كما في العالم المحسوس ، ولكنها التي في تقد منحو الخير ° .

^{..} YT - EA de plantat. : AV 6 de confus. ling. - 1

^{. 197 - 177 6} Migr. Abr. - Y

[.] $\forall r - \forall l \in Somn : -r$

Y.V & r leg. alleg. & Yra Ir. & r de Somn. - a

ه – اللوغوس ككلة إلهية

في عصر فيلون ، كان يوجد مساتير لكل منها كلمة مقدسة لاينبغي أن تذاع ، وبهذه الكلمات كانت الحقائق المتعلقة بالأشياء الإلهية تذاع للمرتاض أ. ومما لاريب فيه أن أسفار موسى الحمسة ، Pentateuque ، وكان يسميها غالبا «خطابا مقدسا»، ظهرت إلى فيلون موضوع مستوركان موسى نفسه هو القائم عليه أ وطبيعيا ، كلمة « مستور » ليس لها هنا إلا قيمة نسبية ؛ فإنه لا يمكن أن يكون الأمر أمر مساتير في اليهودية ، بالمعنى الإيجابي والحقيقي للكلمة .

وإن فَقُد صيغ مادية محدّدة ، هو حقا الذي سمح لفيلون بأن يعطى لهذه الفكرة معنى باطنيا وروحيا . فاللوغوس المقدس أو الإلهي هو في رأيه هذه الكلمة الباطنية ، التي تكشف عنها الوحي ، والتي يحسها الرجل التقيّ في أعماق نفسه ، والتي تكوّن التعليم الخاص بالأشياء الإلهية ، أي العبادة ٣ والفلسفة ، ومهما يظهر مدهشا وعجيبا أن فيلون يشير بكلمة واحدة إلى القوّة التي تدير العالم (اللوغوس بالمعنى الرواقي) والكلمة الإلهية الموحى بها ، معتبرا إياهما كائنا واحدا ، فهذا المعنى المزدوج هو ما يكوّن الناحية الأساسية ، من فكرة فيلون عن اللوغوس .

والعبادة الباطنية ليست محتواة كلها في العواطف التقية للنفس ؛ إنها فوق هذا

١ - راجع خاصة ، فيما يتعلق بأسر ار إيزيس بلوتارك ، إيزيس ، وأو زوريس ، الفصل الأول .
 ١ - راجع خاصة ، فيما يتعلق بأسر ار إيزيس بلوتارك ، إيزيس ، وأو زوريس ، الفصل الأول .
 ١ - ١٦٤،٢، de Somn.
 ١ - ١ - ١ - ١ - ١ - ١ الفيفة ، فتدلنا على جمالها الذي أرشدني و لا تكف عن مسحى بالدهن حتى تصل بنا إلى روعة الكلمات الحفيفة ، فتدلنا على جمالها الذي الديستطيع رؤيته الحاهل بأسراره » .

٣ – العبادة هي الصوت الذي تسمعه الروح المطهرة ، وهي الكلمات غير الفانية التي يترعها الله يها
 De post. C., 79 (٢٧٠ ، Mut. nom.)
 المعلم نفسه .

٤ – «هذا الطريق الملكي (نحو الله) هو الذي نقول إنه الفلسفة ، أما الشريعة فانها تسميه كلام الله وتعبيره » ١١٨ ، de post. C. , 102 راجع لوغوسات العلوم : ٢٦، ٨٥٠ ، شرحه ، ٢٨٠ ؛ ٧٦ ، Migrat. Abr. ؛ ٧٦ ، Migrat. Abr. .

توسع عقلى عن الألوهية ؛ ومهمتها شرح الأشياء المقدسة وتأويل العقائد الإلهية ١ . والعبادة رمز لها « بملكى صادق » (لوغوس — كاهن) « الذى له عن الوجود ٢ أفكار عالية دقيقة وفائقة » ؛ واللوغوسات ، أبناء موسى الكاهن الأكبر ، تقوم بما يجب من خطابات وأحاديث عن القداسة . ويجب للقيام عمليا بالعبادة قسمة أجزاء الصلاة أوموضوعات ٣ . يجب أن نعرف الصلاة أوموضوعاتها حسب نظام هذه الأجزاء أو الموضوعات ٣ . يجب أن نعرف مثلا ضروب قسمة الفضيلة وتوجيه الحمد والشكر من أجل كل قسم منها ، ، أوضروب قسمة أجزاء العالم ، قسمة الأجناس الإنسانية ، قسمة أجزاء الإنسان ٥ . وهذا معناه أن الصلاة ليست مكاشفة ومناجاة قلبية لانظام لها ، ولكنها توسع فلسنى ومقسمة إلى فصول لها بيانها ٢ . العبادة هي إذاً مزاج من الصلاة والتفكير الفلسنى ، ويعتبر عمل فيلون أحسن نموذج لها ، وكان ذلك بلا ريب متعارفا في الدوائر الدينية التي كان فيلون أحسن نموذج لها ، وقد كان ذلك من بعض النواحي ، انتصاراً للدين العقلي ٧ .

على أن هذه الكلمات لم تكن مطلقا صيغا خارجية وشفوية . إن موسى وإبراهيم يتكلمان مع الله « لا بالفم ولا باللسان ، ولكن بأداة النفس والروح التى لايسمعها أى فان ، ولكن يسمعها وحده من لايجوز عليه الفناء » ^ . فاللاويون (الذين إليهم أمور العبادة) الذين ، رمزيا ، هم اللوغوسات الإلهية ، يتركون كل الملكات أو القوى المحسوسة بما فيها الكلام أ . وتبعا لأمر الصمت المفروض بواسطة المساتير ،

^{. 177 (} Quod' det. pot. ins. = 1

[.] AY . T . Leg. alleg. - Y

^{. 1 1 6 4 4} de Somn. - *

[.] At 6 de Sacr. Ab. et C. - 1

[،] ۲٤٣ ، ط de An. sacr. id - ه

[.] Ao c de sacr. Abr. et C. - 7

العبادة هي « اللغة الحاصة بالحيوان العاقل » .

ا براجع: ۱۳۴ - ۱۳۲ ، quod det. pot. ins. - ۸

[.] ۷۰ ، de ebrietate ؛ ۷۱ ، مرحه ، ۷۰

١٠ – الآراء الدينية والفلسفية

يظن فيلون أن الكلمة الحارجية لاتناسب العبادة والحقيقة ١ ، إنها ليست إلا شيئة لا يكترث له يمكن أن يستعمل استعمالا طيبا أو خبيثا ٢ .

إن فيلون بهذا القصد أدخل تفرقته الشهيرة ، التي أخذها عن الرواقيين ، بين اللوغوس الداخلي واللوغوس الحارجي . وهذه التفرقة ، في معناها الأولى ، تفرقة بين التفكير الباطن الذي يبقى في النفس ، والتفكير الذي يجاوزها للخارج بالتعبير عنه . والرواقيون يرون تفرقة كهذه ؛ هذان الضربان من الكلام ليسا حسب المعنى الذي اعتمده فضلا عن ذلك فيلون ، إلا خاصتين إنسانيتين ٣ . ولكن يجب أن نقبل تماما أن هذه الكلمة الباطنية هي واللوغوس الإلهي الموحى به للحكيم أمر واحد . وفعلا ، إن هذه التفرقة ، موضوع الحديث ، هي متطابقة والتفرقة بين العقل والكلمة الملفوظة التي تكون عنه ألا . وإذًا ، فالعقل باعتباره عقل الحكيم هو حارس «عقائد الفضيلة » و «كلمات الله » ألم ويقابل هذه الكلمات الإلهية في نفس الفقرة ، كلمة الحكيم نفسه التي بها يعلم عقائد الفضيلة لغير الكاملين . ومن غير الكلام الإلهي نفسه أم لانري إذًا أن ضروب التفكير الباطن للحكيم شيئا آخر غير الكلام الإلهي نفسه أم

الترصية بمراعاة الصمت في العبادة ؟ ، ۱۲ ، migr. Abr. - ۱ ؛ الترصية بمراعاة الصمت في العبادة ؟ ، ۱۳۰ - ۱۳۰ ، 4۲ ، de fuga ؛ ۱۷ ، quis rer. div. h. ؛ ۹۲ ، de fuga . ه ۲ de gigant.

۲ – راجع تعبیر الصالح والشریر : ۱۱۰ – ۱۰۹ ، quis rer div. h. ؛ ۱۱۰ – ۱۱۰ ؛ استعمال التعبیر : ۲۴۲ – ۲۴۰ ، ۲۴۲ – ۲۴۰ . ۴۲۰ ، ۲۴۰ . ۴۲۰ . ۴۲۰ . ۲۴۰ التعبیر : ۳۴۰ – ۱۱۰ ؛ ۱۱۰ – ۲۴۰ ، ۲۴۰ والتعبیر : ۳۴۰ – ۱۱۰ ؛ استعمال

۷۱ ، de Migr. Abr. ؛ ۱۲۷ ، ۲ ، Vita Mos. – ۳

٤ — والتمييز بهذا الشكل ورد أكثر مما جاء بالشكل الأول ، quod det. pot. ins ، د - ١٥ .

[.] $\forall v - \forall \tau \in \text{quod det. pot.ins} - \bullet$

^{7 -} كثيرا ما نوقشت المسألة الآتية : « هل اللوغوس المزدوج الموجود في الإنسان موجود أيضا في الله ، فالفقرة الواردة في كتاب Moïse (٢ ، ١٢٧) تؤكد وجود لوغوس مزدوج في الله من جهة وفي الإنسان من جهة أخرى ؛ فهل « اللوغوسان » الموجودان في الله - اللوغوس الحاص بالأفكار ، واللوغوس الحاص بالعالم المحس - يطابقان اللوغوس الداخلي واللوغوس المتفوه به عند الإنسان ؟ يقول "Heinze" : نعم (ص ٢٣١) ؛ فاللوغوس الأول في رأيه هو الفكرة الإلهية عن العالم المحس ، وهي فكرة تظل داخلية ؛ أما اللوغوس الثاني فهو الفكرة التي تمتد خارجيا في الخليقة . ولكن ، أولا - إن اللوغوسين الإلهيين سيفسران بوساطة الأساطير المجازية كما سنبين بعد ؛ ثانيا - اللوغوس الداخلي في الإنسان ليس إلا الكلمة الإلهية نفسها .

هذا الكلام الإلهى يعارض أو يقابل الكلام الحارجي الذي يرجع إلى اصطدام كتلتين من الهواء ، كاصطدام الواحد بالمزدوج la dyade .

والكلمة في رأى الرجل المحدث ، علامة الفكرة ؛ ولكن ليس لها ، كصوت أية مشابهة والفكرة . وعلى الضد من هذا ، مانجده في القديم وبخاصة لدى فيلون ، من هذا التصور الذي يرى أن الكلمة وقد تلفظ بها وصارت منفصلة تحتفظ بشيء من الأفكار التي تعبر عنها ٢ . فالكلمات ، باعتبارها ظلال الأشياء ٣ ، ليست فقط الوسيلة التي بها يصل الإنسان إلى أفكار ؛ ثابتة أو محددة ٥ ، منظمة ١ ، متميزة ٧ ؛ ولكنها أيضا في نفسها نوع أدنى من الفكر . وبصفة خاصة ، إن اللوغوس أو الكلمة الإلهية هو ظل الله نفسه ٨ ، وكلمات الوحي الملفوظة التي يلقيها في النفس التقية « ليست مختلفة عن الأفكار » ٩ .

ومن هذا ، نفهم كيف أن اللوغوس الإلهى (وهو مطابق للكلمة الموحى بها وللعبادة الباطنية) هو فكرة منحطة عن الإله ، هو إله ثان يناسب غير الكاملين . اللوغوس ليس إلا حديثا أو صيغة يجب تجاوزها لنصل إلى الروية المباشرة للكائن . إنه أدنى من الله مرتبة كشأن حاسة السمع التي بها يصل إلينا ما يثقفنا من كلام ، وأدنى من النظر الذي به نرى الكائنات ١٠ . والوصول إلى اللوغوس الإلهى ، معناه الوصول إلى صيغة إلهية تعبر في النفس عن الله ، ونتيجة لذلك ، ليس هذا معناه إدراك الله ، ولكن روية أن الله بعيد جدا عن الصيرورة .

[.] AT 4 quod deus immut. - 1

۲ – نظریة افلاطون نقلها فیلون ، ۱ ، ۲۰ ، ۱ ، ۲۰ ، ۱ ، وکلمات التعبیر تمثل بشکل جلی و بصورة مباشرة الأشیاء نفسها .

^{• 17}A 4 quod det. pot. ins. - 2 . 174 de Migr. Abr. - 7

[.] ϵ · Migr. Abr. $- \gamma$. A. · de sacr. Ab. et. C. $- \circ$

^{. 17 ·} r · Leg. alleg. - A . 177 · de Agric. - v

[.] A) $- A \cdot \epsilon$ Migr. Abr. - 4

ا • الايصح اعتبار المقارنة حرفية ؛ إذ أن اللوغوس ليس صيغة، بل هو إشعاع الشمس الإلهية ، وربما كان أحيانا موضع رؤية (Migr. Abr. ؛ ١٦٤ ، ١ ، طحت المعام المعا

وإبرهيم ، في بحثه عن الله ، يقف حين قابل اللوغوسات الإلهية ، لأنه رأى أنه انساق إلى طلب كائن ظل دائما على مسافة لاتنتهى أ . إن اللوغوس يفرق ويوحد معا الله والنفس . إنه من ناحية ، حد بين المحسوس والألوهية ٢ . وإنه من ناحية أخرى باعتباره صلاة وعبادة ، استشفاعنا أو تضرعنا لدى الله ٣ ؛ وباعتباره كاهنا كبيرا ، إنه يصلى من أجل العالم كله الذى يحيط به كرداء له أ . ثم هذا اللوغوس بسبب الاشتراك في أفكار طبيعية ليس فقط التعليم الإلهى ، ولكنه الكاهن القائم على المساتير نفسه الذى ، حسب تعبير يشير إلى المساتير ، ينبغى عليه أن لا يغير آذاننا إلى أعين » ، أى يجعلنا نمر من الوحى المتعلم إلى الحدس المباشر ° .

و « دين غير الكاملين » هذا ، يقودنا إلى لب " أو قلب تفكير فيلون نفسه ، إلى اشتغاله الدائم بدين يكون لمرض النفس ، لحؤلاء الذين لايزالون أيضا تحت حكم الإحساس والشهوة والهوى أ . أما الكاملون أمثال موسى ، الذين لايشعرون بعد بالهوى أو الرغبة ، فإنه يمكنهم الاستغناء عن غوث اللوغوس وعونه . إنه الله نفسه الذي يعطيه الخير ، بينما اللوغوس الإلهى لا يعمل إلا تجنيبه الشر " . إنه يلوم ، وينصح أ ، ويعالج أ . وإنه لايستأصل الشهوات ، ولكن له عليها هذا التأثير الملطف المهدئ الذي كان افلاطون ينسبه للعقل .

ولكن ، هل الأمر حقا أمر علاج أو دواء للشهوة والرغبة ؟ ١٠ إنه ليس الفكر هو الذى تلجأ إليه « ليهدئ منها ، وليفرض عليها العقل قائدا وربانا » ؛ بل ما نلجأ إليه و ندعوه لهذا هوالكلمة الواضحة المتميزة والمضبوطة الدقيقة ؛ هذه الكلمة التي

۱ ، ۱۲ ، ۱۰ de Somn، وراجع ۱۸ ، de post، C. - ۱

[.] v4 4 quod deus immut. 4 y . o 4 quis rer. div. h. - y

¹⁷⁷ Migr. Abr. ! 127 6 1 6 de Somn. ! 119 6 de sacr. Ab. et C. - "

^{. 7 : 1 :} de mon. ! 178 : Vita Mos. - !

ه – مثل الكاهن المعلم "hiérophante" في أسرار أو مساتير "Eleusis" ، المكلف أولا بأن ينطق بصيغ غامضة خفية ، ثم يرى الأشياء المقدسة Personnel et cérémomies des myst. d'Eleusis.

^{. 1 2} A 6 1 6 de Somn. - 7

^{. 1.}v de fuga : 1vv . r . Leg. alleg. - v

[•] de fuga : • • de conf. ling. • 1AY • quod deus immut. – A

^{. 79 - 78 () (} de Somn. 57 - 0

[.] YAV . quis rer. dfv. h. ! IVV . T . Leg. alleg. - 4

[.] ١٠٠ – هذا الموضوع معالج في . Leg. alleg معالج في ١١٨ – ١٠٨

بسبب وضوحها تعارض نزوات الغضب، وبسبب ضبطها ودقتها تعارض أكاذيب الرغبة أ . واللوغوس يملك هذه القوة لأنه أتى من جانب الله ، ولا يمكن أن تكون له إلا فى نفس نذرت نفسها لحدمة الكائن الأعلى وحده .

هذا ، وفيلون لايقبل أية وسيلة إنسانية من التي يشير إليها الأخلاقيون لتلطيف الشهوات والأهواء: فالفكرة الإنسانية للواجبات ، فيما يقول ، والقوانين أوالشرائع الوضعية الواقعية ليست ناجعة من نفسها . وهكذا نرى وجهة النظر الدينية تقوم مقام وجهة النظر الأخلاقية ؛ فكل تحسين أو إصلاح يتعلق بعمل الكلمة الإلهية وأثرها ، هذه الكلمة التي لايستطيع سماعها والإصغاء إليها إلا الأتقياء وحدهم .

والآن ، نحن هنا في المنطقة التي لا ثبات لها للتجربة الدينية . فإن هذا الأثر أو التأثير العجيب الذي للكلمة الإلهية التي تشفى ، يجعلنا تقريبا نفكر في بعض التآويل الروحية للكلمات السحرية ، هذه الكلمات التي كان الأطباء في عصر فيلون يستعملونها في الإسكندرية ٢ . والكلمة التي تنصيلح تستولى على الإنسان كما لوكان ذلك بفعل إلهي ، ولا ينبغي أن تذاع ٣ . والأمر هنا على المحتمل ليس أمرا من التحسن الذاتي التلقائي الذي لا يمكن للإنسان ، حتى من يحس به أو يعانيه ، التحسن الذاتي التلقائي الذي يعطيه ، على فكرة السقوط الجديد الممكن ، إحساس السلام واليقين والدوام والأمن . إنه على الأقل ، هذا الإحساس بالنصر المؤكد على الشر ، هو ما كان سائدا على التجارب الشخصية التي قام بها المؤلف نفسه فها يختص بهذا الألهي ٤ .

والآن ، أليس ، بضرب من التحقق الخارجي لهذه التجربة ، أن اللوغوس الإلهي يكون أو يمشِّل se présente ، ليس كصيغة خارجية تقاتل في نفس الإنسان الشهوات ، ولكن كفلسفة حقة تقاتل بأسلحة إلهية كلام السوفسطائيين الماهر المموّه ° ؟ إنه هنا يغدو نوعا ملهما من التعليم الأخلاقي الذي ، بما له من

ا – أن فيلون لايكتني بأن يجعل للتعبير قوة ذاتية لتثبيت الأفكار فحسب ، بل و لتثبيت الفضيلة أيضًا : . ٨٩ ، de sacr. Abr. et. C.

⁽Riess, dissert. Bonn, 1890) Néchepso - Pétosiris راجع نبذ – ر

[.] TY 6 de sacr. Abr. et. C. - T

[.] Y. 1 c quis rer. div. h. : 107 c r c Leg. alleg. - &

[.] A. - AY & de Migr. Abr. - .

أدلة وضروب القسمة يفيد منها كأسلحة ماضية ودفاعية ، يرفض العقائد الضالة ، ويعرف حسم الشرّ الذي يفسد النفوس أ . وهـذا دائما ، وفي كل الحالات ، نداء للإلهام الديني لغرض نجاة الإنسان من الشرّ . وإذا كان فيلون يظهر أحيانا مهتما كثيرا لمجرّد الحجة الفلسفية في الحياة الأخلاقية أ ، فهذا بلا شك لأن هـذه الحجة الفلسفية توجد مؤيدة بإلهام إلهي يجعلها ناجعة .

وأخيرا ، هذا هو معنى تلك العبادة للوغوس ، التى تتميز عن عبادة الكائن الأعلى . إن الكلمة الإلهية لايمكن أن تكون الله : إنها وحى الله للنفس التقية ، وأيضا الصلاة التى تصعد نحو الله ، وإنها تلهم الإنسان لإصلاحه وشفائه من الشهوات والهوى .

ومن اليسير أن نلاحظ أننا وجدنا هنا تفسيرا كافيا لدور الوسيط الذي يقوم به اللوغوس بين الله والكائنات المحسوسة . وإذًا ، لا يمكن أن يبقى الكائن الأعلى ، كما هو لدى الرواقيين . لكن هذا التفسير نفسه يضع أمامنا مشكلة أخرى ، هذه المشكلة هي : كيف كان يمكن في ذهن فيلون أن نرى مجموعا في كائن واحد هذه الأفكار المختلفة ، نعني فكرة العلة البذرية ، وفكرة الكلمة الإلهية الموحاة ؟

٦ – اللوغوس كائن أسطورى

اللوغوس ، كقوة كونية وأداة للإيجاد والكلمة الإلهية ، يطابق لدى فيلون كائنا محدّد الشخصية قليلا ، ويسميه ابن الله الأكبر . وهذا اللوغوس مغمور

quod det. وراجع المشبعة بالتقوى حيث يستخدم الكلام لصالح التقوى (راجع مالله المداهب المشبعة بالتقوى حيث يستخدم الكلام لصالح التقوى (راجع ، pot. ins. - ١٨٢ de post. C. ؛ ١٠٨ ، mut. nom. "Phinéès" عثلها اللاويون الذين يذبحون العبر انين المرتدين ، ١٣٠ ، sacr. Ab. et. C ، ما يليها . إنها تستخدم ضد أعداء اللوغوس الإلهي ، ٥٧ ، de Ebriet. (٣٥ ، de Cherub. (أو ضد من يزيفون الصيغ الإلهية والملهمة ، ١٤٠ ، وما يليها . إنها أو ضد من يزيفون الصيغ الإلهية والملهمة ، ١٤٠ ، de fuga ؛ ٧٦ ، عثال ذلك : ١٤٥ ، de post. C ، وما وعوس التقسيم يستطيع صديق الفضيلة أن يستبعد عبدات الجسد ؛ ١٣٠ ، quod deus immut ؛ التقوى المأخوذة عن الحطب ؛ ١٣٠ ، وما . ١٥٧ ، ٣

٢ – اللوغوس الذي يمنعه عن فقد العقل ، في حالة الإسراف في الشراب ، هو « الذي يميز طبيعة كل شيء من الأشياء » ، أي العقل الذي يعرف .

بالنعم الإلهية : إنه رسول الله إلى الناس ، ويحمل إليـه رجاءاتهم وتضرّعاتهم ، وإنه ليظهر في شكل إنساني ، ويتحدث إليهم ١ .

ويتساءلون غالبا عن إلى أى حد كان يعتقد فيلون فى وجود مشخص للوغوس. لكن المسألة على هذا النحو تكون قد وضعت وضعا سيئا جدا. حقا ، إنه من المشكوك فيه كثيرا أن شخصا من القدامى كان لديه فكرة واضحة عن التفرقة والتمييز بين شخص محس بنفسه ، وكائن لا يوجد من أجل نفسه ولكن فقط قى نفسه . ولكن هذا كان على الضد تصور اشائعا فى عصر التأويل المجازى لأساطير مثل أسطورة الكائنات النصف المحسوسة والنصف مجردة ؛ هذه الكائنات التى ، مثل أسطورة الكائنات النصف المحسوسة والنصف مجردة ؛ هذه الكائنات التى ، مثل زوس لدى الرواقيين فى أنشودة Cléanthe ، كانت تحتفظ فى الفكرة الطبيعية أو الأخلاقية (المادية ، أو المعنوية) التى تمثلها رمزيا ، بقليل من تشخصها الأسطورى .

ولكن اللوغوس لا يظهر لنا هكذا بالضبط ، أى لايظهر لنا واحدا من هذه الكائنات ، وسنحاول الآن أن نجمع هذه السمات المتفرّقة لهذه الأسطورة .

لقد احتفظ لنا « كُرُنوتوس — Cornutus »، في كتابه : Abrégé de théologie grecque ، ملخصا للاهوت الحجازى لدى الرواقيين ٢. وإذًا ، فني توسعه عن هرمس ، لانجد صفة أو سمة لاتتفق ولوغوس فيلون . فبينا نجد عنده أن « هرمس هو اللوغوس الذى أرسلته الآلهة من السهاء نحونا ٣» ، نجد لدى فيلون أن الله حين لم يتنزّل للمجيء نحو المحسوسات « أرسل لوغوساته لساعدة أصدقاء الفضيلة » ٤ ، وهذا أجمل أعطيات الله لنا ٥ . وفيلون في نفس الموضع يقول : « بما أن الطبيعة قوّت كل حيوان بأسلحة خاصة ، فقد أعطت الإنسان اللوغوس كدفاع » .

^{. •} c de fuga : 1:1 c y c de Somn : y 1 c quod deus immut. — 1

٢ – موجز وضع في النصف الأول من القرن الثاني بعد الميلاد .

۳ – ص ۲۰ ، ۱۸ (طبعة Lang) .

^{.} de Somn. – £

ه – شرحه ، ۱۰۳ م

والكلمة الإغريقية التى ترجمناها « بدفاع » ، لا يمكن تقريبا تفسيرها أو ايضاحها إلا بالاشتقاق الذى أعطاه كرنوتوس إلى هرمس ، وذلك إذ يقول : « كلمة هرمس ترجع إلى أن اللوغوس هو وسيلة دفاعنا ، وإلى أنه كقلعة لنا (» ، هرمس هو رئيس النعم ٢ . وكذلك يقول فيلون : « إن الله أمطر على اللوغوس نعمه البكر الحالدة » ٣ . ثم كرنوتوس ، فضلا عن هذا ، يقرب إلهات النعم « وبيدة و Peitho » وهرمس ، إذ تتسابق وتتساعد جميعا على ضروب الاتحاد ٤ . وكذلك نجد اللوغوس لدى فيلون يقوم بدور الوسيط بين العناصر التى يهدد بعضها بعضا ، والتى تسعى لأن يهلك بعضها البعض ، وذلك يجعلها تميل للاتحاد ، وتصور هرمس منجيا أو مخلصا ، وصلة عبادته بعبادة الصحة ، هذا وذاك يفسران مفة طيب sain التى منحت للوغوس الحكيم الطيب ٢ .

واللوغوس لدى فيلون هو رسول الآلهة ، وإنه هو الذى يطلب السلام بعد الحرب ٧ ، فكيف يمكن شرحه إن لم يكن بهرمس كرنوتوس ٨ ؟ وبنفس الطريقة هذه ينُفسَّر اللوغوس ــ ملك ؛ « هرمس ــ فيما يقول كنرنوتوس ــ ملك ، لأننا نعرف إرادة الله حسب ما نأخذه من الأفكار عن اللوغوس ، أو الأفكار المحتواة في اللوغوس » . وهكذا بالتدقيق ، قد تحدد الدور الذي يقوم به

۱ - ص ۲۰ س ۲۲ .

۲ - ص ۲۰ ، س ۱۵ .

^{. 47 &}amp; post. C. - "

٤ - ص ٢٥ ، س ١٥.

[&]quot;Hermès" . ١٠، de plantat. - ٥ . واللوغوس ، في هذه الفقرة ، مقارب أيضا لهرمس . ١٠، de plantat. - ٥ . واللوغوس ، في هذه الفقرة ، مقارب أيضا لهرمس cosmologie hermétique ، فعل شفتيه الإتناع الطاهر يه يا تكف عن خلافاتها (Zwei Religionsgeschich. Fragen ص ٤٧ - ١٣٢)

^{. 10. 6} T 6 Leg. alleg. - 7

[،] ه ، ه ، ۱۱۸ ، ۲ ، quest. in Ex. - ۷

٨ – ص ٢١ ، ش ١٨ ؛ عصاه المشجرة تحدث السلام ص ٢٣ ، ٢ . .

اللوغوس لدى فيلون أ. وهرمس قائد الأرواح لا ليس دون شبيه لدى فيلون ، إذ يرى أن اللوغوس يمد يده للزاهد ؛ إنه « بواسطة اللوغوس يقود الإله نحوه الكامل مل وحينا يميز فيلون بين الروى من جانب الإله ، والروى الأخرى التى تكون عن الملائكة أو ذلك تمييز لايتفق وتصنيفه العام للروى والأحلام) أن ، قد يكون أساسه في هذا هرمس كُرْنوتوس الذي يرسل الأحلام أ.

هذا ، ويقول كُرْنوتوس ^٧ بأن هرمس ولد عن زوس ، وكذلك يرى فيلون أن اللوغوس هو ابن الله ؛ وفضلا عن هذا ، فإنه يررى عند « متكرُوب فيلون أن اللوغوس هو ابن الله ؛ وفضلا عن هذا ، فإنه يررى عند « متكرُوب (in Somn. Scip. I, c. 14) * (Macrobe عازيا: « الإله الأعلى خلق العقل من نفسه لخصوبة عظمته الزائدة » . ونجد للزوجين عالإله – حكمة ، وقد أنجبا لوغوس ^٨ ، شبيههما في اتحاد زوس ومايا Miaa (ابنة أطلس وأم عطارد) التي اتخذت هنا كناية عن البحث ، كما اتخذ زوس رمزا للحدس ، هذا الاتحاد الذي كان منه هرمس ٩ .

۳۲ ، de Cherub. - ۱ و لا نرید أن نتناول هنا مناقشة نظریة الملائكة من أجل ذها ..

[.] ۷ س ۲۲ س Cornutus – ۲

[.] A c sacr. A. et C. - T

^{. 14 · · · ·} de Somn · - ·

 $^{. \ \}cdot \ \cdot \ \cdot \ \cdot \$ de Somn $. - \circ$

۰ ۱۹ س ۲۲ ، س ۱۹ ،

[.] V 6 77 - V

^{*} كاتب لاتيني في القرن الخامس مؤلف des saturnales ، وهو كتاب قيم بما حوى من تعاليم ونقول عن العصر « الكلاسيكي » القديم .

^{, 1.4} c de fuga et inven. – A

م Cornutus – م ۱۲، ۲۰ مراجع « الملاحظة » التي هي عند فيلون السيدة الحكيمة التي تعلم ، de fuga et invent. ، تعلم ،

. واللوغوس سماه فيلون بالطريق ¹ ، وهـذه الكلمة تجعلنا نفكر أفي تأويل كرنوتوس لهرمس مَفْرق الطرق ٢ . ،

وقد اقتصرنا حتى الآن ، على الإشارة لصفات اللوغوس الفيلونى التى لا يمكن فهم أصلها بدون التأويل الأسطورى لهرمس ؛ ولكن هذا كاف ليرينا أنه فى هذا التأويل ، نجد أن فكرة « اللوغوس — صيغة أو كلمة » كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا باطنا بفكرة اللوغوس مبدأ طبيعيا وأخلاقيا ؛ وإننا، حقيقة، نستطيع بهذه الأسطورة إقامة الوجدة بين العناصر المختلفة التي تقدمها نظرية اللوغوس.

ولكن رسالة كرنوتوس ، التى مصدرها الهام هو «كرزيب Chrysippe لا تشمل إلا سمات قليلة العدد من لوغوس فيلون . وعلى الضد نجد الأسطورة المجازية لرسالة بلوتارك عن « إزيس وأزيريس » ، تقرّبنا من البيئة التى كان يعيش فيها فيلون أ . فإن هذه الرسالة تحوى لاهوتا يرجع إلى تطبيق الطريقة المجازية على بعض الأساطير المصرية . وهذه الأساطير نفسها كانت غيرت وتأثرت إلى حد كبير بالأساطير الإغريقية التى اتحدت معها في العصر المستهلن hellénistique . إنه من هذا نرى أن أسطورة أزريس ، عند بلوتارك ، ضُربت على مثال أسطورة ديونيزوس Dionysos الهيليني . وفي هذه الرسالة ، المؤلفة من مصادر ذات بلمام مختلف جدا ، بل متعارض ، نرى نظرية اللوغوس لاتقوم إلا بدور ضعيف جدا ، وإن كان مع هذا كافيا لإلقاء بعض الوضوح على لوغوس فيلون .

هذا ، ولا يكنى بلا شك أن نجد مشابهات بين تصوّرات فيلون الفلسفية ، وبين تصوّرات بلوتارك فيما يتصل بالأساطير المصرية ، لنستنتج من ذلك أخــُذ فيلون

^{. 1.7} \cdot de post. $C_{\cdot} - 1$

۲ - ص ۲۶، س - ۷ - وما يليه . راجع أيضا اللوغوس ذا الأربع زوايا . (۱۲۸،۲،۷۰) .
 و الهرمس ذى الأربعة أضلاع الذى تكلم عنه Cornutus (ص ۲۳ س ۱۲) .

Decharme, Critique des trad. relig. - v

ع – وينسب Wellmann نموذج هذا البحث إلى Apion المناهض الساميين والمعاصر لفيلون . أما المصادر المستخدمة (وهى Hécatée d'Abdère, Eudoxe, Manéthon) ، فانها تعود بنا إلى حوالى عصر فيلون أو إلى عصر سابق له ، (راجع Apion المحادر المعادر المعادر المعادر المعادر أو إلى عصر سابق له ، (راجع ١٨٩٦ ، ص ٢٤) .

عن هذه الأسطورة المجازية . ذلك ، بأن هذه التصورات يمكن أن تكون وجدت (وهذه هي الحالة العامة في الرواقية) مستقلة عن هذا المجاز ، ومن ثم تكون قد وصلت إلى فيلون بطريق آخر . ولكن المجاز المستعمل في تأويل الأساطير هذه ، تظهر منه على هذه التصورات الفلسفية سمات من السهل تسَعير فها؛ إن هذه التصورات تضيف إلى الفكر أو المعارف المجردة ، كفكرة اللوغوس ، نوعا من التشخص المأخوذ عن الأسطورة .

فثلا ، حينها نجد لدى فيلون أن اللوغوس باعتباره الابن البكر لله ، يتميز عن العالم الابن الشاب لله ، نحس أن هذه التعابير تضعنا في طريق الأسطورة أ . إنه يجب ، فيا يلوح ، أن نبحث عن الأسطورة في التمييز بين هوروسين ، ابنى الإله الأعلى أزريس ، فالبكر أى الأكبر منهما يرمز إلى العالم المعقول ، والأصغر إلى العالم المحسوس ٢ .

وسنتكلم بمثل هذا عن تصوّر اللوغوس المزدوج ؛ أى لوغوس العالم المعقول المتوجه نحو الله ، والآخر الذى يهبط أمام الإنسان فى منطقة المحسوسات " . وهذه التفرقة ليس لها أى أساس فى فكرة اللوغوس لدى الرواقيين أ . وفضلا عن هذا ، فاللوغوس الذى « يأتى أمام الإنسان » ، يمدنا بأثر تصوّر أسطورى أولا . وإذًا ، فبحسب رسالة بلوتارك (فصل ٥٩) ، يكون أزريس هو « لوغوس السماء وعالم الأموات ؛ وتحت اسم أنوبيس Anubis ، يعرفنا الأشياء السماوية ويكون لوغوس

[.] r 1 4 quod deus immutat. - 1

de Is. et Os. - ۲ ، فصل ٤ه

۳ - تمييز كثير الورود : ۲۱، de plantat، ۲۱، ۱۲۷، ۲، Vita Mos. ۱۲، طورود : ۱۲۷، ۲، ۲۰ الله الله الله الله الله الله على ۱۲، ۲، ۲، ۲، ۱۷۴، ۲، ۲، ۱۷۴، ۱۰۱، وهذا ما يفسر التناقض الذي يجله تارة يقول بأنه يجب ترك المحس الموصول إلى اللوغوس هو الذي يجبى، لمقابلة الإنسان في منطقة المحسوسات ۲۱، ۱۲، ۵، ۲۰ - ۲۰).

٤ – والواقع أنه لا يمكن اعتباره مماثلا للتمييز بين اللوغوس الداخل والكلمة في الإنسان ، كما لايمكن اعتباره مماثلا للتمييز الرواقي الذي نقله فيلون ، كما فعل على المقادة الله النقرة ٣٤ ، نجد أن كلمة المعتمدة على المعتول ، شأنها في ذلك شأن كلمة العمادة الع

أشياء تلك الجهات العلى؛ ولكنه تحت اسمه الآخر، وهو هرمانوبيس Hermanoubis، يتعلق من ناحية أخرى بأمور يتعلق من ناحية أخرى بأمور الأرض ا

وأخيرا ، إن تشخص الكلمة الإلهية لدى فيلون يجد أيضا ما يوازيه فى أسطورة أزريس ، رمز الكلمة المقدسة السرية أو العجيبة التى تنقلها الإلهة إزيس إلى المرتاضين ٢.

ومن العبث والحطورة أن نتبع في تفصيل أمثال هذه المقاربات ؛ فإن رسالة بلوتارك نفسها ترينا فعلا كيف كانت التآويل التي أعطيت إلى هذه الأساطير مختلفة وقليلة الثبات . إنه يكون إذا من المظنون قليلا أن نقول بأن فيلون جمع نتيجة هذا العمل الحجازى ، تماما تحت مانقل إلينا بلوتارك من صفة وتفاصيل . فليكفنا إذا أن بيننا في التفكير المصرى المتأثر بالهلينية ، هذا التفكير الذي تمثله الرسالة عن إزيس ؛ الطريقة التي كانت تودى ، بسبب الحجاز في الأساطير ، إلى تصور للوغوس يجمع السهات الأساسية للوغوس فيلون ٣ .

ورغم هذا التقريب ، يجب أن نعترف بأنه بتى هوّة بين عنصرى تصوّر اللوغوس ؛ فإن اللوغوس باعتباره قوة كونية ، يشترك أو يتفق بعسر مع اللوغوس باعتباره كلمة إلهية . وبهذا المعنى الأخير ، يحتفظ اللوغوس بدور أخلاق فقط تقريبا ؛ وإنه على علاقة وصلة بالنفس الإنسانية أكثر منه بالحلق والإيجاد . وفيلون عرف على الأقل نتائج المجهودات التى قام بها رجال اللاهوت في مصر المتأثرة جداً بالهلينية ، ليوحدوا بين التطوّر المصرى القديم للكلمة الإلهية

و مالم الأرواح "le Hadès" يدل على العالم المحسوس عند فيلون ، . quis rer div. h. و مالم الأرواح "le Hadès" و أيضا (فصل ٤ ه) هرمس اللوغوس يدفع عن العالم المحس اعتداءات من الشر "Typhon" ، أسوة باللوغوس الذي يدافع عن النفس ضد الشهوات .

الحالقة أ ، وبين الفكرة الفلسفية للوغوس ، وهذا يفسر فى كفاية لماذا يجمع فى كائن واحد صفات جد مختلفة . ولكنه لم يُنضج ، ولم يفهم فى عمق وحدة هذا المفهوم ، وبقيت أجزاؤه لارباط بينها .

على أنه مع هذا ، كان لبحثه فائدة ، ولكن هذه الفائدة لم تكن فيا يختص بالمشكلة الميتافيزيقية لأصل الكائنات التي قد كان يرتبط بها إنضاجا كهذا ، بل فيا يختص بالإحساسات الدينية للنفس . إنه من ذلك نعرف لماذا طلب في اللوغوس شيئا آخر أكثر من الكلمة الموجدة أو الحالقة للعالم ؛ نعني الكلمة التي تقود وتهدى ، وتلطف وتعزى نفس الذين لم يصلوا بعد للكمال .

ا ب راجع من الكلمة الخالفة في Moret, Caract. relig. de la roy. pharaon ص ٢٠٠٠ ، س ١٥٤ – ١٦١ أ. Rituel du culte divin

الفصي الشايت

الوسطاء

موجز : الوسطاء والإله المتعدد الأسماء ، ترتيب الوسطاء ,

أولا: ١ – الحكمة الإلهية ؛ علاقات ما بين اللوغوس والحكمة ؛ التضاد يفسر بالأصل الأسطورى ؛ الحكمة باعتبارها زوجة الإله ، وباعتبارها ابنة الإله ، ثم باعتبارها أم العالم أو اللوغوس ؛ مقارنة بين الإلهة إيزيس والأرفية ؛ سر أو مستور الإخصاب الإلهى . ٢ – إنسان الله ؛ إنسان الله ألله الإنسان المثل الإنسان ، وفي le Commentaire هو الإنسان المثال مقابلا للمقل الإنسان ؛ الأسطورة اليهودية الحاصة بالإنسان الأول تتفق وتتمثى مع فكرة الحكيم الرواقية ؛ الأسطورة المناخرة عن الإنسان Santhropos س س الملائكة ؛ الملائكة الفيلونية « والديمون » في الفلسفة الإغريقية ؛ مقارنة بين « إبنوميس Epinomis » و « فيدر — Phèdre » ؛ نظرية بلوتارك عن الديمون ؛ تجليات الله للإنسان les théophanies والتجسيم ؛ علم الملائكة عند فيلون له أصله الإغريق . ٤ – الروح الإلهى ؛ النفثة الرواقية ؛ إنها تغدو لدى فيلون مبدأ الإلهام ؛ الروح والأفكار العامة المهام ألهام ؛ الروح والأفكار

ثانيا ، القوى الإلهية : ١ - العبادات الإلهية ، وعلة نظرية القوى ؛ هذه القوى تجعل العبادة ممكنة للإنسان غير الكامل ؛ عدم الدقة في تحديد القوى ؛ مزيج القوى . ٢ - القوى باعتبارها كائنة أسطورية ؛ القوى وصفات الآلهة في الدين الشعبى ؛ القوى الإلهية ، و الديكيه la Diké والنعم . ثالثا ، العالم المعقول ؛ المثل ليست فقط نماذج ، ولكنها عقول ؛ المثل ، الإله والعقل؛ إنتاج المثل بالقسمة ؛ المثل والقوى .

إن اللوغوس وسيط بين الإله والإنسان؛ وفيلون يقبل بجانبه وجود سلسلة أخرى من كائنات لها وظائف مشابهة ، مثل الحكمة والروح الإلهى . ولا يوجد تقريبا خاصة لهذه الكائنات لاتنسب إلى اللوغوس الإلهى . ومع هذا ، فإن فيلون يميل غالبا إلى إثبات ترتيب بينها تجعل بينها وبين اللوغوس علاقة علو ودونية .

وكان تصوّر آلهة ألفية الأسماء وإله واحـد تتوجه إليه ، تحت أشكاله المختلفة ، صلوات المرتاضين أو العارفين مألوفا فى الفلسفة الرواقيـة ١ ، وللدوائر الإزيسية

۱ راجع : مها Diogo یکتاب ۸ و ۲۳۰ نقله سمی الله اعقلات او شمی نروس بیاشاه مدیده مختلفه .

المشربة تماما بالرواقية ١ ، وأخيرا للدوائر الأورفية ٢ .

والفكرة لم تكن غريبة عن فيلون " ؛ فالحكمة الإلهية متعددة الأسماء ؛ والكتاب المقدس يسميها أيضا مبدأ ، صورة ، روية vision الله أ . اللوغوس « أوّل مولود لله ، رئيس الملائكة ذو الأسماء العديدة ، يسمى أيضا مبدأ اسم الله ، لوغوس ، إنسان حسب الصورة ، المطلع ، إسرائيل » . إذاً ، نحن نضع في منزلة واحدة اللوغوس رئيس الملائكة ، الحكمة ، اسم الله ، الإنسان المثال " ، النبي أو وحى الله ، صورة الله " .

وفى نصوص أخرى ، لاتكون فيها الوسطاء الآخرون أسماء للوغوس ، نجد اللوغوس الإلهى مع هذا واحدا هو وهى : لوغوس وحكمة إلهية ٧ ، لوغوس والعالم المعقول ٨ ؛ فتكون اللوغوسات هى الكائنات العقلية التى تكوّنه ٩ . اللوغوس هو رئيس الملائكة ، واللوغوسات هى الملائكة ١٠ . واللوغوسات هى أيضا النعم الإلهية ١١ ، واللوغوس هو نعمة أو عهد ١٢ . واللوغوس يظهر أيضا أنه لاشىء الاقوة إلهة ١٣ .

ولكن ، كما في الأناشيد الأرفية ، بما أن القدرة المطلقة لكل إله لاتمنع من

۱ - بلو تارك ، de Is. et Os، فصل ۲۷ .

٢ - راجع Macrobe, Saturn، ، حيث أورد الأبيات الأورفية الآتية :
 زوس واحد ، وعالم الأرواح واحد ، وشمس واحدة ، وديونسوس واحد

إله واحد في كل شيء ، لماذا نسميك مهذه الأسماء المتعددة ؟

س - بشأن القسم ، يستعمل هذا التعبير : باسم الإله المتعدد الأسماء (٩٤ ، de decal.) • بشأن القسم ،

^{. 27 () (} leg. alleg. - 2

ه – راجع : ۱۱۹۰ de confus. انجع :

[.] Yr. a quis rer. div. h. a 184 ay a de confus ling. - 7

de post. C. ؛ ۲۸ ، de Migr· Abr. ؛ ۱۱۸ ، quod det. pot· ins. – v ، de post. C. ؛ ۲۸ ، de Migr· Abr. . ۱۳۲ – ۱۳۹ – ۱۰۹ .

[.] Yo ϵ de opif. mundi $-\lambda$

[.] A) 4 de confus. ling. - 4

^{. 97 6} de post. C. - 10

^{. 18}r 6 de post. C. - 11

[.] Yrv de Somn. for mut. nom. for de sacr. Ab. et C. - 17

^{. 10 - 18 6} de mut. nom. - 18

ترتيب هذه القُدر درجات في المنزلة ، فكذلك هنا نجد الكاثنات مرتبة غالبا جدا حسب الرتبة والمنزلة ، كما لوكانت كاثنات متميزة بعضها عن بعض .

والنص الأساسي هنا يوجد في كتاب : Harris الأساسي التأويل الرمزى (٢ ، ٦٨ ص ٥١٥ ، المعتنف المات الأمر يحتص بالتأويل الرمزى وبالتابوت وما حوى من أشياء : « فلنبحث كلامنها . الأول هو الكائن الأقدم من الواحد و « الموناد » والمبدأ . ومن بعد لوغوس الكائن ، الجوهر النطقي للكائنات ؛ وعن اللوغوس الإلهي يفترق ، كما لوكان من عين ، قوتان : القوة الشعرية التي بحسبها أسس الصانع كل شيء ونظمه ، وهي ما تسمى بالإله ؛ ثم القوة الملكية التي بحسبها يدير الصانع أو الديمير ج الأشياء المخلوقة ، وهي ما يسمى السيد أو الرب . ومن هاتين القوتين تكون قوى أخرى ؛ فعن القوة الشعرية تنبت القوة المغيثة واسمها المنعمة ، وعن القوة الملكية تكون القوة التشريعية التي اسمها الخاص هو المعاقبة ؛ وتحت هذه القوى وحولها التابوت ، والتابوت يرمز للعالم المعقول » .

والآن نصل إلى التعداد: «عالم معقول يكمل بالعدد سبعة ؛ القوّتان اللتان من جنس واحد ، المعاقبة والمنعمة ؛ وأخريان قبل هاتين ، الشعرية والملكية ، اللتان ترجعان إلى « الديميرج » أكثر مما ترجع للموجد أ ؛ والحدّ السادس هو اللوغوس؛ والسابع هو الذي يتكلم » . والحدود المتأخرة عن الإله في هذا التصنيف أو الترتيب ثلاثة أنواع : ١ ــ اللوغوس . ٢ ــ القوى ٣ ــ العالم المعقول .

وقد قصد فيلون أن يعد د هنا كل الكائنات غير المحسوسة ، ونتيجة لهذا كل الوسطاء ؛ وحقيقة ، إن تابوت العهد ، الذى يصف فيلون كل محتوياته ٢ ، يحتوى كل ما هو وراء العالم المحسوس ؛ وإذا ، فإن أكثر هذه الوسطاء عددا ، مثل الحكمة والإنسان المثال ، ليست في هذه القائمة ؛ فهل لأن فيلون منكره برمزيته أو مذهبه الرمزى على إنقاص عدد الوسطاء إلى الرقم سبعة ، لم يستطع إدخال هذا العدد الآخر في هذه الدائرة ؟ أو أن الوسطاء الذين أغفل ذكرهم يعتبرون والذين

٠ بيد أن المابقتين متعلقتان بالإنسان ،

٢ - راجع مستهل الشرح في الأصل اليوناني .

ذكروا هنا متاثلين أو شيئا واحدا؟ ولعلنا نستطيع، بما سيجىء، استطاعة إثبات هذا الغرض الآخر. إننا سنرى كيف أن فيلون، بتصوّره للإله الآلني الأسماء، يمكن أن يشمل في هذه الدائرة الضيقة جميع الكائنات المختلفة إلى أبعد مدى حدود الاختلاف على نحو أسطورة مجرّدة وجدها أمامه، وقد قبلها في مذهبه بدافع من التأثيرات الخارجية وطبيعة تقواه.

سنبحث أولا الكاثنات التي يجعلها فيلون غالبا مطابقة للوغوس ، ثم هذا الضرب من الله غوس الذي صار قوى إلهية يؤدي مجموعها نفس الدور تقريبا .

١ - الحكة الإلهية

إن شرّاح فيلون لاحظوا منذ طويل ما في هذا الكائن من تناقضات غريبة ؛ ونحن بعدهم سنعرض هذه المتناقضات ، ولكن لانظن مطلقا أنه من المكن أن تتناقض بأية طريق من طرق الجدل ؛ إنها ترجع إلى أسباب تاريحية عميقة تماما ، وإذا كان فيلون لاينرى منطقيا ماهرا ، فليس ذهنه السطحي هو الذي يجب اتهامه ، ولكن ذلك بسبب أنه رأى نفسه إزاء مقررات أو معارف موجودة données ولا ينها .

إن اللوغوس والحكمة الإلهية ، فيا يؤكد Heinze ، مفاهيم متبادلة reciproques مفاهيم يداول بينها فيلون في الاستعمال حتى ليستعمل أحدها بدل الآخر . لكن أخذ هذا التأكيد على هذا العموم ، يعتبر متسعا أكثر مما يجب ؛ فإن أي معنى عددناه في الجزء الثاني من الفصل السابق (اللوغوس باعتباره وحيا داخليا) ، لايتفق والحكمة ؛ ومقابل هذا نراها كاللوغوس وسيلة خلق العالم ا . ويجب أن نلاحظ أنها مع هذا لم تسم آلة ، ولكن أم العالم الله وبصفة أخص ، الحكمة تقسم ، مثل اللوغوس ، الأشياء إلى أضداد متعارضة : إنها تقوم بدور القاسم " . ولكن قبل

الذي به يظهر كل شيء الوجود ، de fuga ، ١٠٩ ، وسنعود إليها فيما بعد .
 و هذه الفقرة كما في فقرة أخرى معروفة من و ٣٠ ، و سنعود إليها فيما بعد .
 و فصل ما بين كُل شيء ، به تنفصل كل المتضادات (١٩٤ ، de fuga) ، لكنها ليست موفقة بين النقيضين في أية فقرة من الفقرات . أما الفقرة التي أوردناها فاها خاضعة لتأويل مجازى ، و الفكرة فها تبدو عارضة .

كل شيء ، إنها ترى متوحدة واللوغوس باعتبارها مبدأ الفضائل , وبما أنه يوجد لوغوس سماوى وآخر أرضى ، فيوجد حكمة سماوية وأخرى أرضية تعتبر احتذاء أو تقليدا لها ١ . وفى توالد الفضائل ، نجد الحكمة ، وهى واللوغوس أمر واحد ، مبدأ الفضيلة الجنسية أو الطيبة التي تنقسم فى نفسها إلى أربع فضائل ٢ .

ومع هذا ، فإن الحدود les termes تتغير في تفسير آخر للنص نفسه : فالحكمة الإلهية هي معين اللوغوس ، الذي ينقسم هو بدوره إلى أربع فضائل ؛ إن اللوغوس يأخذ هنا مكان الفضيلة الجنسية أو الطيبة ٣ . عندنا إذًا ، حين نقارن النصين ، هذا الترتيب التالى : حكمة ، لوغوس أو فضيلة جنسية ، فضائل نوعية . ولكن في موضع آخر ، نجد الحكمة نفسها هي الفضيلة الجنسية ، فهي تأخذ إذًا رتبة اللوغوس . وتنحط مرة أخرى حين تسمى « المعين الذي يجيء ليرتوى منه الفكر الظامئ للفطنة » ، ذلك بأنها لاتصير بعد مبدأ الفضيلة الجنسية ، ولكن فقط مبدأ الفطنة . وكذلك قسمة الحكمة أ التي يزاولها الله ليروى ظمأ أحباب الله ، يظهر أنها تشير إلى قسمة الفضائل النوعية ٧ . فالحكمة الإلهية هي إذًا اللوغوس الإلهي ، وبخاصة قي معني أنه مبدأ الفضيلة ، إنها تتبع في كل التفاصيل تنوّعات معني اللوغوس .

ومع هذا ، فتلك الحكمة ننسها تابعة أيضا للوغوس ، « اللوغوس الإلهى معين الحكمة . إن الحكمة يظهر أنها ، حسب مجاز اللوغوس ــ معين ، هي الشيء

[،] de fuga أما ق ۱۱۸، ۱ qu. in Gen، راجع ؛ ۱۱۸، ۱ واما ق ۱۱۸، Leg. alleg. - ۱ ، د ، فإن الحكمة مساة ، أبا » كاللوغوس .

^{70 - 78 6 1 -} Leg. alleg. Y

ET-YET CY C de Somn. - T

غ ميلة الله وحكته . ٤٩ ، ٢ ، L(g. alleg. - ٤

^{. 177 6} de post. C. - •

٢ - Leg. alleg. - ، الحكمة التي يقسمها الله هنا ، ماثلة كل المماثلة للوغوس (الذي يرمز إليه المن) ، والذي ينقسم أيضا إلى أجزاء عديدة ليغذي الكائنات .

٧ أ- راجع quod det. pot. ؛ الحكة هي موضع الذين يريدون عدم الفساد أو الفناه
 و الفضائل النوعية هي الغذاه .

^{. 4} v c de fuga et invent. - A

الذى ، وقد أخذ من اللوغوس ، يو كد الحياة الأبدية . ولا يمكن ، إذا ، أن نقول بأن الأمر هنا أمر الحكمة الإنسانية ، مادام من الواضح فى موضع آخر الن حكمة الآلهة هى مبدأ الحياة الأبدية ؛ والفقرة تُفهم تماما حين نجعل من الحكمة مبدأ الفضائل والعلوم التى ، حقا ، تنيل الإنسان الخلود . والحكمة الوسيطة بين اللوغوس والفضائل تُفسر بنفس الطريقة التى رأيناها الآن ، اللوغوس وسيط بين الحكمة والفضائل . . على أن تبعية الحكمة أشير إليها بطريقة مختلفة جدا فى فقرة أخرى : « إن إبراهيم تقوده الحكمة وصل إلى الكان الأول . . . » هذا الكان هو رمز الكلام الإلهى ، وإذا الحكمة تظهر فائدة النفس لإدخالها هذا الكان . ونلاحظ أننا هنا فى نظام جديد من الأفكار غير ما تقدم .

ولكن ، ماذا_نرى إذا كان اللوغوس بدوره يكون تابعا للحكمة ؟ إن فيلون يذكر ٢ أن « الإله والحكمة هما أب وأم العالم ؛ ولكن الروح أو العقل ، لايستطيع تحمل هذين الأبوين ، فإن ما يفيض عنها من النعم أعلى مما يستطيع تقبيله ؛ وإذًا ، فسيكون له اللوغوس المستقيم أبا والتربية أما ، فهما أكثر تناسبا مع ضعفه » . غير أنه من جهة أخرى ، اللوغوس المستقيم ، أصل الفضائل الطبيعية ٣ ، ليس مختلفا عن الحكمة الأرضية كما وردت في الكتاب الأول من les Allégories ، التي هي أيضا اللوغوس المستقيم ، ومن اليسير أن نفهم أن هذا اللوغوس يمكن أن يكون دون تناقض تابعا للحكمة الإلهية .

هذا ، وتفسير النص ّ الآتى أقل سهولة ويسرا : « الكاهن الأكبر ليس إنسانا ، ولكنه لوغوس إلهى . . . وموسى يقول بأنه لايمكن أن يكون دنسا ؛ لامن جهة أبيه : العقل ، ولا من جهة أمه : الإحساس ، لأنه فيما أرى يوجد آباء خالدون وطاهرون جدا ؛ فكأب هاهو الله الأب أيضا لكل الأشياء ، وكأم هاهى صوفيا

^{. 110} c quod det. pot. ins. - 1

^{*} هكذا اختلف فيلون نفسه في الترتيب في موضعين .

[.] r. c de Ebriet. - r

۳ – نفسه ، ۸۰.

٤ - ٤٦ ، اللوغوس المستقيم ، والحكمة النم. الحكمة الأرضية في الفقرة ٤٣ .

﴿ الحَكَمَةَ ﴾ التي عنها ولد كل شيء . . . » ﴿ اللوغوس إذاً ، كَنَا رَأَيْنَا مَئَذَ قَلَيْلٍ ، ﴿ اللهِ عَلَى ا هو العالم ، ابن الحكمة ، وقد جاء عن اتحادها بالله .

وهنا ، لا يمكن إنكار التناقضات ، على أن فيلون لا يعمل لإخفائها . إن لها مصادرها أو معينها ، ولكن ليس فيا يك عي من عدم القدرة على الظهور عليها ، ولكن في التصورات الدينية المتأثرة باليونانية التي فرضت نفسها على فيلون ، وهذا ما سنبينه الآن .

ولقد لوحظ الفقدان التام لأية تفاصيل عن علاقة اللوغوس بالكائن الأعلى ، اللوغوس صورة الله وابنه البكر . وعلى الضد ، نجد المعلومات غزيرة عن علاقة الحكمة بالإله ؛ فالحكمة زوجة الإله ، ومنها بواسطة اتصال الإله بها ولد العالم . «والديميرج» الذي صنع هذا العالم هو أيضا أب الخليقة ، والأم هي علم الخالق ٢ ؛ الله وقد اتحد بها (بالحكمة) بدر الصيرورة ، ولكن لاعلى مثال الإنسان ؛ إنها وقلة تلقت البذور الإلهية ، ولدت في آلام كاملة ابنها المحسوس ، الوحيد العزيز ، هذا العالم . . . » ٣ . والزوجان « إله — علم » ، هما واحد والزوجان « إله — صوفيا » ، اللذين بسبب ابنهما ، أي العالم ، يجدان نفسيهما غالبا ٤ .

والحكمة الأم تسمى أيضا فضيلة الإله ⁹؛ إنها مع هذا أم الأشياء جميعا ، ولكن الأشياء الطاهرة بصفة خاصة ¹. وهنا نجد نزعة لإحلال بنوة أخلاقية بدلا من بنوة طبيعية إن صحّ هذا التعبير . وهذه النزعة نراها متوسعا فيها تماما في فقرة شهيرة من الرسالة عن الكروبيين Cherubim ، حيث التكوين الإلهي مُثَلِّل على طريقة

^{. 1.4} c de fuga et invent. - 1

٢ - مطابق للحكمة بحسب سياق الكلام ؛ وراجع من أجل المطابقة ١٢٧ quis rer. div. h.
 ١٢٨ . العلم أو المعرفة هي أحيانا لوغوس (٧١ ، quod deus immut.) .

[.] r. c de Ébriet. – r

^{؛ - ،} de fuga et invent ، ١٠٩ الحكة أم ومرضع للأشياء الموجودة في العالم . (o ، de fuga ؛ ٩٧ ، ٤ ، qu. fn Gen) . أم العوالم (١١٦ de fuga ؛ ٩٧ ، ٤ ، qu. fn Gen) .

[.] iq i r i Leg. alleg. - o

^{. 4}v 6 g qu. in Gen. - 3

^{= 13 -} Western thinky a close of the letter to make the of - 27 - - 7

رمز من الرموز ؛ هذا السرّ أو المستور يتعلق بالعلة التي هي الإله ، وبالفضيلة ، وبما نتج عنهما . والفضيلة هنا هي بلا ريب الحكمة ، كما يظهر من تفسير لهذا النص في أرميا : « الإله هو أب كل الأشياء ، بما أنه نسلها وزوج الحكمة ، وألتي لأجل الجنس الفاني ، بذر سعادة في الأرض الطيبة البكر » ا . وهذه الحكمة طبعية دون دنس أو تدنيس ، إنها العذراء الحقة ؛ وليست العذراء الذي يمكن أن ينالها دنس ، بل العذرة نفسها ، وإذًا يرد الاتحاد بالإله الروح عذراء ٢ . وهكذا ، الحكمة زوجة الإله ، وهي هنا أم السعادة ، وهناك أم العالم ، هي عذراء في الوقت نفسه ٣ . وإنه من العجيب أن نرى اللوغوس في فقرات أخرى يتحد بعذراء ، كما يتحد هنا الإله بالحكمة ؛ اللوغوس ، كاهن كبير ، لايمكن أن يقترن إلا بعذراء لا تصير امرأة مطلقا ، وهذا ماهو غاية في الغرابة ؛ بل على العكس ، قد تركت في علاقها بقرينها أمور النساء » . هذه العلاقات بين الإله والعذراء الحكمة (وفي النص

وفضلا عن هذا ، فإنه فى التوسع فى الرسالة عن « الكروبيين » ، نجد الحكمة العذراء تصير النفس التى أبادت فيها الرغبات الرديئة الرخوة . اللوغوس هو فى نفس الوقت أب ألنفس وزوجها أ ؛ والفضائل (الفطنة والعدالة) تكون عن هذا ، الاتحاد بين النفس واللوغوس ، زوجها الشرعى ، إذا بقيت طاهرة ولم تدنس بالشهوة . وواضح أن الأمر هنا يتعلق ، كما فى الرسالة عن « الكروبيين » ، بالنفس

السابق الحديث هو عن علاقات اللوغوس) هي تماما نفس علاقات اللوغوس

بالنفس الطاهرة ، حينها يُعتبر اللوغوس زوج الروح .

الله على الحكة نفسها هي التي تسمى في اتحادها مع الله « الاهتمام بإرضاء الله » (نفسه) . (نفسه)

[.] Et & de confus. ling. ; de Ebriet. - .

الم المراج على المراج المراج المراجع المراجع

التى تركت شهواتها ونزعاتها . ونستطيع كنتيجة ، أن نقول بأن اللوغوس يأخذ تماما ، فى علاقته بالعذراء ، نفس مكان الإله . والفرق الوحيد ، الذى أوحاه إلى فيلون نص من أشعيا ، هو أن الإله يتحد بالعذرة نفسها ، بينها اللوغوس يظهر أنه لا يتحد إلا بالعذراء ا .

والآن ، فلنحاول تحليل عناصر هذه النظرية في ضروب الكون الإلهي . نحن أمام زواج بالكائنات الإلهية التي كان الدين الإغريق ٢ ، و بخاصة مساتير الفترة المستهلنة ، مزد حما بها . على أنه يمكن لنا أن نعين بدقة ما نريد قوله : إن السمة الأساسية لهذه الأسطورة هي العذراء زوجة الإله (أو اللوغوس) المسهاة حكمة ومعرفة أو فضيلة ، والتي ولدت العالم (أو في مكان آخر اللوغوس) . على أن فكرة « زوجة أو فضيلة ، والتي ولدت العالم (أو في مكان آخر اللوغوس) . على أن فكرة « زوجة المتأخرة التي عرفناها بشهادة بروت العالم و عدرتها كانت متعارفة لدى الأرفيين ، فني الكتابات المتأخرة التي عرفناها بشهادة بروت الموس Proclus ، كانت « كوريه Koré عذراء غير مدتسة قد احتفظت بطهارتها في التكوين ٣ . وأكثر من هذا ، فإن هذه العذراء غير المدنسة هي التي ، ولوأنها لم تتحد بزوس ، كانت السبب المحيي للعالم ٤ ؛

۱ – كذلك quod deus immut ، ه – ه ۱ : اتحاد الله مع حنه .

۲ – راجع مقال Hiéros Gamos (قاموس Dion Chrys. Or.) وتأويل زواج زوس Zeus) عند الرواقيين ، مثل اتحاد النار بالهواء لأجل التنظيم (Dion Chrys. Or.) عند الرواقيين ، مثل اتحاد النار بالهواء لأجل التنظيم (Arnim ۱۵، ۲، ۵، ۳۹ ، فقرة ۵۰، ۲، ۱، ۲، ۱، ۱، ۱، وطبقا لهذا الرأى ، قد يكون جوبتير في آن واحد هو السهاء والأرض ، وذلك حينها تكون الأرض زوجته وأم . وقد ذكر القديس أغوسطين في To واحد هو البهاء والمربحة وذلك حينها تكون الأرض زوجته وأم . وقد ذكر القديس أغوسطين في رحم زوجته المبتهجة وجته المبتهجة وجته المبتهجة والم عندئذ ينزل الأب القادر على كل شيء الأثير ، في شكل مطر مخصب في رحم زوجته المبتهجة

Koré – ۳ ابنة Zeus لم تكن خالية من التأثير على اللوغوس . ذلك الأنها في التفسير الرواقي ربيبة ذوس (Athénagore, Justin Mart Apolog.) ؛ كما أن اللوغوس (والحكة اسم من أسمائه) « اعتبر مماثلا » لحدقة العين (Τῆ κορῆ) من أجل بصره الحارق القادر على النفوذ إلى أي مكان » . وهكذا يفسر فيلون كلمة κόριον « كسبرة » المنطوفة على « المن » (لوغوس) ؛ ولولا Κοτέ الرواقية ، كان من العسير فهم هذا العطف (Koré alleg ، الرواقية ، كان من العسير فهم هذا العطف (Koré المواقية) ؛

٤ - ٢٣٨ ، Abel ، التي كان اتحادها بزوس أساسا
 ١٤ - ٤ - ١٠٥٠ ، وهو تأويل مجازى الأسطورة Déméter ، التي كان اتحادها بزوس أساسا
 هاما الأعظم معجزات مساتير Eleusis ، كما قال « فوكار - Foucart » .

وكانت الإلهة في أدوار حياتها الثلاثة ، كسارة ، عذراء وأما ١ .

ومن جهة أخرى ، فالحكمة لدى فيلون ابنة الإله : سارة (الحكمة أو الفضيلة في الرسالة عن « الكروبيين ») كانت لاأم لها ، أى « لم تأت من المادة التي يسمولها أم الكائنات ، ولكن من سبب هو أب الأشياء جميعا ٢ . وهذا ما يسوق للتفكير في الآلهة « أتينا Athéna » الإغريقية التي تسمى أيضا دائما عدراء دون أم ٣ . والتوحيد أو المزج بين زوجة وابنة الإله ، يتطابق في غرابة والتوحيد بين أرتيميس Artémis و « أتنا » لدى الأرفيين ٤ .

بقى بعد هذا تفسير هذا الثلاثى : علة ، فضيلة ، والناتج عنهما ؛ على أنه يوجد كثير من الثلاثيات فى الأساطير الهيلنية والمستهلنة ، وتأويلها الرمزى يفسر كيف أمكن أن تدخل فى الفلسفة الفيلونية . ويذكر Jean de Lydien محسب مكن أن تدخل فى الفلسفة الفيلونية . ويذكر Perséphone مديونسوس Terpande . ديونسوس "Dionysos" . ولكن الحجازيات فى رسالة « إزيس وأزريس » هى التى قد مت لنا ماهو أساسى فى هذه الناحية : « أزريس هو المبدأ وإزيس هى القابل ، وهوروس

[،] ۲٤۲ ، ص ۸bel – ۱

ع ، ۱۲ ، quis rer. div. h. براجم ، ۱۲ ؛ راجم ما ، ۱۲ ، de Ebrietate – ۲

٣ – راجع أيضا أفرو ديت التي جاءت من غير أم على ما ذكره افلاطون في ١٨٠ d ، le Banquet التي يؤولها فلوطين (التاسوعات « Ennéades » ، ه ، ٧) بأنها الوسيط بين العقل و العالم .

ع حلول المحلوم عند فيلون ، تختلف في طبائعها عن أتنا الحكة عند فيلون ، تختلف في طبائعها عن أتنا المحلوم المحلو

الله المعاور الأخلاقية في العصور القديمة : Histoire des idées morales dans : يو تاريخ الأفكار الأخلاقية في العصور القديمة : ٢٢٥ من ٢٠٥ من ٢٠٥ من ٢٠٥ من ٢٠٥ من ٢٠٥ من ٢٠٥ من المحاص المحاص (Athénagore, Leg. pro Christ., P. 490 a, Migne) بو النص الحاص با لشهيد Migne, I, 426 c ، Apolog. pro Christ.,) Justin با لشهيد من عبد تسلسل الأفكار مع ما جاء في رسالة de opif. Mundi .

هو النتاج »؛ وحسب التأويل الافلاطوني الذي سبق ، أزريس هو العقل ، وإزيس هو النتاج »؛ وهوروس العالم المحسوس . والمادة ملأى بالعالم وتتحد بالخير (فصل مه) ؛ وهذه المادة ليست ساكنة inerte لاحياة فيها كما هي عند بعض الفلاسفة (الرواقيون) ، ولكنها أم ومرضعة ، كالعقل هو مادة المعقولات ، والجنس النسائي مادة التكوين (٥٨) . إذًا ، إزيس تقترب بهذا من حكمتنا ، وإنها مثلها تدخل النفس قريبا من اللوغوس ! . وأزريس ، وهو لوغوس وإله أعلى معا ، هو إلهنا الذي يتغير أحيانا فيصير لوغوس .

ولنلاحظ أخيرا ، أنه كا أن الإله مع الحكمة ينتج عنه أحيانا العالم وأحيانا اللوغوس ، كذلك أزريس مع إزيس يكون عنه هوروس اثنان ، الأكبر منهما هو صورة العالم الذى سيكون ، والثانى هو هذا العالم نفسه ، ويوجد تمييز بين العالم المعقول والآخر المحسوس ، عا أن العقل هو البكر ، والمحسوس هو الأصغر ، وهذا التميير نجده لدى فيلون ٢ . ومع هذا أن فرقا يبتى بينهما أيضا ، إنه يقيم تما لم تقريبا التكوين الأخلاقى و ، السعادة والفضيلة ، محل توضيح العالم ، والفقرة الأكثر طولا التى يؤول فيها هذه الأمور بطريقة كونية ٣ ، ليست أيضا إلا استطرادا قصيرا .

هذا ، وفيلون ، حين يدخل مشكلة الحياة الأخلاقية ومشكلة التقوى في مسائل كان ينبغي أن تظهر خاصة طبيعية ، يبتعد نهائيا عن التفكير الإغريقي ، وهذا عندنه معقد طرافته أو أصالته الكبرى .

223, 111

J 19 . 1.

[.] Y . de Is. et Os. - 1 '

ري de Ebrietate فقرة في الم

غ – هذه الذرية الروحية معروفة لدى المفسرين اليهود، كما يتبين من ٩٢، de Mut. nom. حيث أول هكذا المفسرون السابقون ذرية سارة .

من المعروف أن فى سفر التكوين قصصا مختلفة عن خلق الإنسان ، وإن كان النقد الحديث ينسبها إلى كتاب مختلفين (التكوين ١ : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢ : ٧) . وإن هذا الظرف هو الذى يسمح لفيلون فى تفسيره بأن يميز الإنسان صورة الله ، من الإنسان المخلوق من الطين . وإن الإنسان الأول هو الذى يكون الإنسان من الإلهى ، المطابق للوغوس .

l'Exposition de فيلون يرجع مرتين إلى تأويل هاتين الفقرتين ، في وبدأ : le Commentaire allégorique أيضا . وفي مبدأ : le Commentaire allégorique أيضا .

فنى رسالة de opificio (٦٩) ، نجد الإنسان صورة الله يوأوّل على أنه عقل إنسانى يقود النفس ؛ وحسب فكرة أن الإنسان عالم مصغر ، لايوجد شيء أشبه بالله في العالم من العقل في المركبّب الإنساني . فالإنسان الإلهي هو كإله داخلي في الإنسان يتأمل المعقولات ، وهذه هي الفكرة الأولى للإنسان الإلهي .

وفي هذه الرسالة نفسها نراه يقابل، وهو يتبع قصة الحلق، الفقرة الثانية عن الإنسان المصنوع من الطين ». وهذا الإنسان المصنوع مختلف جدا عن الإنسان صورة الله: « إنه حساس يشارك في الصفة ؛ وإنه مركب من الحسم والروح، ذكراً أوأنثي ، وإنه وقال الكن الإنسان صورة الله هو فكرة أونوع أوطابع أو خاتم معقول ، فغير حسمي ، وليس ذكرا ولا أنثى ، وغير قاسد بطبيعته ». وهذه هي فكرة ثانية عن الإنسان الإلهي ؛ فني الأولى هو جزء من مركب إنساني ، أي العقل أ، وهنا هو فكرة ، نمو ذج للأفراد الأرضية .

وهذه الفكرة الثانية هي فكرة كتاب : le Commentaire allégorique ، وفيها وضع « الإنسان المثال » في موضعه بالنسبة إلى الوسطاء الآخرين . فاللوغوس ظلى وصورة الله ، و « الإنسان المثال – بدوره – صورة اللوغوس – ا . ولكن طبيعة تعارضه والإنسان المصنوع ، آدم ، تتغير تماما . إن الأمر ليس بعد تعارض العقل للمركب الإنساني ، أو تعارض الإنسان بحق للإنسان الفردى ؛ إنه يتعارض معه كما يتعارض العقل البحت الخالص مع العقل الأرضى ، المستعد للدخول في الجسم الانسان المثال » هو العقل غير المادى ٣ ، وهو مختوم بخاتم النفثة الإلهية أ ، الذى و له في نفسه وبنفسه الحكمة ؛ أما الإنسان المصنوع فهو العقل المتوسط ، القادر على الاختيار بين الحير والشر ، والذى يصل بسبب ما يختار إلى الخلود أوالفناء أ . وهكذا ، نرى أن « الإنسان المثال الم يعد رئيس المركب الإنساني ؛ وليس هذا فقط ، بل المنا يتعارض ، كعقل مستقل تماما عن الحسم ، مع العقل الذى قد ر له قيادة الحسم .

وفى وصف هذا الإنسان الروحى ، نرى فيلون يجمع كل سمات الكمال وخصائصه التى لاتنال بالمجهود ، كما فى الحالة الإنسانية الأرضية ، ولكنها ترجع للطبيعة . إن له كالحكيم الذى حكمته من ذاته ، والذى يتطابق أو يتوحد وإياه ٢ ، الطبيعة الخيرة السعيدة المركبة من الاستعمال الطبيعى للفضيلة والذاكرة ٧ .

هذا ، ومما يميز أو يطبع هذه النظريات بطابع خاص ، ذبذبة هذه التصوّرات

^{. 47 6} r 6 Leg. alleg. - 1

[.] tr - ri ri Leg. alleg. -ri

٣ - Leg. alleg. - ٣ ؛ حيث يطلق عليه الصفات الميزة السهاء .

راجع التقريب بين الإنسان المثالى والساء ، ۲۳۲ ، quis rer div، h ، وراجع بحسب رأى الرّواقيين صلة القرابة بين العقل والآثير (،۱۸ de plant) .

[.] it i r leg. alleg. i ii de plant. - i

[.] to - tt de plant. - o

[.] ۲ س ، ۸ ، ۱ ، qu. in Gen. – ٦

و إينوش (۲۲ ، de Abrah.) ه و راجع التطابق مع الحكاء و نوح (۸۸،۱، Leg. alleg. - ۷) و إينوش (۱۳۵، ماه ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸، ماه ای ای از ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸، ماه ای ای از ۱۳۸، ماه ای از ۱۳۸،

Mr. 12 1. 1.

المختلفة . فالإنسان الإلهى ، الذى هو فى الوقت الواحد عقل إنسانى و نمو دج معقول ، ليس بعد كمثال افلاطونى منفصلا أزليا عن النفس . إنه يصير أكثر قابلية للدخول فى عقلنا ، ويتحوّل من فكرة إلى مثال عملى . وهذا التقدم يتم بالاختصار أو بالإجمال بتقريب بين الفكرة أو المثال ، الذى هو نموذج طبيعى وأزلى ، وبين الحكيم الذى هو كائن حقيقى و محس مُشخّص والذى يسعى الإنسان لاتباعه .

ومع هذا ، فهناك أيضا شيء آخر في هذا التصوّر ، فني رسالة كله نجد وصفا أسطوريا للإنسان الأوّل المخلوق من الطين ،أي آدم ، وقد كان العالم كله قد أعد مقدما من أجل ولادته . وهو يفوق في القوّة والعقل كل خلفائه الذين انحدروا عنه ! . وليس لنا أن نخلط ، على أيّ وضع ، بين أسطورة آدم كما نراها هكذا ، وبين الأسطورة المجرّدة للإنسان Anthropos المثال . إن تلك الأسطورة ترحع ، كما بينه « بوسيه Bousset ، إلى تأثيرات يهودية فقط ، تأثيرات نرى لما آثارا أخرى لدى حزقيال وفي كتاب إدريس . ومع هذا ، فإنه يلوح تماما أن أسطورة وفكرة « الإنسان أسطورة وفكرة « الإنسان المثال » .

حقيقة ، إنه إذا كان الإنسان "Anthropos" الإلهى ، في رسالة : de opificio ، هو فقط عقل الإنسان المركب من جسم وروح ، فإنه صار في les Allégories الحكيم الكامل المثال الذي ليس فقط ليس له أيّ اتصال بالمادة ، ولكنه أيضا مختلف تماما عن عقل الإنسان الأرضى . إن فيلون بالإجمال قد استعار الجانب الأكبر من هذه السمات ، فيا يتصل بعلوّ العقل والحكمة ، عن آدم المولود من التراب ، كما كان قد وصف في رسالة de opificio . وفي مقابل هذا ، نجد آدم ، كما جاء في les Allégories ، مختلفا تماما عن آدم في رسالة de opificio ؛ إنه صار العقل الأرضى الذي يدخل في علاقة مع في رسالة والذي حوان كان فيه أثارة من النفثة الإلهية ليس مهيأ من قبل بطبيعته المادة ، والذي حوان كان فيه أثارة من النفثة الإلهية ليس مهيأ من قبل بطبيعته

[.] Me - Are c de opif. m. - the

^{🔫 🕳} ص ۲٤٧ . 🕝 پريانه يې پريانه پر

للخير أو الشرّ . ويظهر أنه سائم للإنسان "Anthropos" المثال بكل ضروب العلوّ التي كان بيّنها في رسالة الحلق « de opificio »

والآن لنا أن تتساءل : ما الذي دفع فيلون إلى تغيير وجهة النظر هذه ؟ إن الأسطورة اليهودية عن آدم الأرضى والكامل ، لاتتفق إلا قليلا جدا مع المذهب الأخلاق التشاومي القبول من فيلون ، هذا المذهب الذي يجعل من الحسد أساس كل ضروب النقص وكل الرذائل . وهذا هو السبب الذي جمل فيلون يرفض هذه القصة أو الأسطورة ، ويضيف إلى الإنسان "Anthropos" كل ما لآدم من ضروب الكمال . وهذا ما تو كده تماما نصوص Anthropos "ا" كل ما لآدم من ضروب نجد الإنسان الساوي متوحدا ، كما في رسالة « الحلق » ، وعقل الإنسان الأرضى . ولكن الانصال الذي له بالمادة جعل منه كائنا غير كامل : بما أن الأرض مكان للشقاء ، فإن هذا الإنسان الساوي حينا يوجد مزيج من الروح والحسم ليس ، منذ الولادة حتى الموت ، إلا حاملا لحثة ا » .

إنه من هذا ، نرى فيلون ، وقد أراد أن يترك « للإنسان المثال » كل كماله ، سيميز في les Allégories العقل السهاوى عن العقل المقدر له أن يدخل في الحسم . ولكن النصوص عن نوح ، رمز الرجل العادل ، ترينا أن هذا العقل السهاوى مطابق أو متوحد ، بنفس العمل والإنسان الأول الكامل .

ومن المعروف، فيما أثر عن اليهود، أن السلالات التي ابتدأت من نوح قد اعتبرت كخلق جديد للإنسانية ؛ ونوح نفسه يُعتبر نوعا من شكل أو من تكرار الإنسان الأول ، وهذا التأويل كان معروفا تماما لفيلون ٢ . ومع هذا ، فإنه ضد هذا التأويل كان فيلون يقص ماكان بعد الطوفان في كتابه ال « المسائل » إذ يقول بأنه بعد الطوفان « صار نوح تلك الأشياء الأرضية ، وبهذه الملكية ، صار مساويا في الشرف لا للإنسان

المخلوق الأراضى ، ولكن للإنسان الذي على صورة الله أي للإنسان غير الجسمى اله وإذا ، فإن الإنسان الأول المولود من الطين هو ملك الطبيعة كما جاء في الكتاب الأول من السائل ؟ وهنا نجده بختلط بالإنسان السماوى . وفضلا عن هذا فإنه ، في كتاب « المسائل » نرى الإنسان — المخلوق من الطين هو الذي يزرع الجنة ويحفظها ؟ ، بينها هذا العمل نسب في les Allégories إلى الإنسان السماوى أن من أنه المن من الماء من الماء العمل نسب في الماء من الماء الماء

وأخيرا ، فإننا في رسالة من الانتخاص المنتخص المنتض المنتخص المنتض المنتخص المنتخص المنتض ال

لكن أيختص هذا التركيب synthèse حقا بفيلون ؟ ألسنا هنا أيضا في عباب الأساطير المستهلنة ؟ إن Reitzenstein قد درس ، في كتابه : في عباب الأساطير المستهلنة ؟ إن الإنسان الإلهي « l'Anthropos » أسطورة عن الإنسان الإلهي « les Naasséniens » أسطورة عن جد مزيجا من النص نجد مزيجا من

۱ - ۲ ، ۲۲ ، ص ۱۳۸ ب

۲ ، ، ۱ ، Qu. in Gen. – ۲ (ص ۱۲ من Harris) : رئيس . . . الحلس البشري و ملك .

٣ - نفسه ، ١٤ ، ص ١١ .

ع - منا يؤيداً أن الأسلة كتبت بين Exposition de la Lof الى هي أو ل وشائله de opif m الى مي أو ل وشائله Commentaire allégorique

ه - . de Nobil ب ۲ ، ۲ ؛ ومورة الله .

Reitzenstein) وهو شرح أبسط كثيرا أمَنْ شَرِّحَ أَرَا ، de confus. ling. - ٦ ، وهو شرح أبسط كثيرا أمَنْ شَرِّحَ أَرَا ، Poimandres ، ص ١١٠ ، وهو شرح أبسط كثيرا أمَنْ شَرِّحَ أَرَا اللهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ اللهِ عَلَيْهِ اللهِ عَلَيْهِ عَلِي عَلَيْهِ عَلِيهِ عَلَيْهِ عَلِيْهِ عَلِيْ

 $[\]mathbf{v}_{i,j} \mapsto t$ هامار القرة المرابعة الكالماء $\mathbf{v}_{i,j} \in \mathbf{Cor}_{i,j}$ و $\mathbf{Cor}_{i,j} \in \mathbf{V}_{i,j}$

٨ - ص ٨١ وما يلها و المدين في المدينة ١

عناصر مختلفة حاول المؤول أن يميز بينها هكذا أسطورة وثنية من العصر المستهلن التي هي أقدم أسطورة ، والتي تختلط بصورة يهودية للأسطورة المرتبطة باسم آدم . ولكن يلوح أنه مستحيل تماما في هذا النص "، الذي هومن عصر بعيد، التمييز بين ماهو حقيقة قديم ، وبين ما أضيف إليه من بعد الأفكار من الأفكار التابعة المهوى والرغبات المختلفة . وهذا التلفيق الغريب أو العجيب الذي يوحد واحدا بعد الآخر ، بين الإنسان الإلهي Anthropos ، وأزريس وهرمس وآدم وأوأنيس Oannès ، فإن النظرية اليس من الضرورى أن يكون سابقا عن فيلون . وفضلا عن هذا ، فإن النظرية اليهودية عن آدم اثنين التي تميز بين آدم داخلي ، مساو للإنسان Anthropos اليهودية عن آدم اثنين التي تميز بين آدم داخلي ، مساو للإنسان Anthropos اليهودية عن آدم اثنين التي تميز بين آدم داخلي ، مساو للإنسان Anthropos اليهودية عن آدم اثنين التي تميز بين آدم داخلي ، مساو للإنسان Anthropos وآدم أرضي ، تفترض مزج الآدم الكامل الذي جاء في القصة بالإنسان يتم أو يكمل لدى فيلون !

هذا ، ومن بين عناصر هذه القصة أو الأسطورة ، نجد عنصرا يظهر على الأقل أدخل في القدم ، وهو خنوثة * * الإنسان السهاوى . إنه يوجد لدى فيلون في شكل سلبي ٢ ، وأيضا في قصة آدم التلمودي ٣ . والإنسان Anthropos هو أيضا أزريس وهرمس ، كما في الرسالة موضوع الحديث ، ويربط ، Reitzenstein هذا الطابع بالتصورات المصرية لهذين الإلهين ٤ . ومع هذا ، فان فكرة الإنسان السهاوى عند فيلون يمكن أن تكون مستقلة عن هذا الأصل المصرى . حقا ، إنه لن يُربط أيضا ، كما فعل بعض المؤولين ، بنظرية التعاقب في « المأدبة » لافلاطون ،

وقد يعبر عنه بالإله الإنسان .

πλάσμα ، صورة ۲۷۸ ، Reitzenstein ، ص ۲۷۸ : صورة - ۱ - عريف رجل الله في نشيد يهو دى ذكره الأرضى الكامل المذكور في : حيلة جدا مصنوعة من نفثة ندى ومن تراب » يطابق آدم الأرضى الكامل المذكور في : de opificio

[&]quot;androgynes" * *

٢ – ليس مذكرا ولا مؤنثا .

٣ - راجع Bousset ، المرجع السابق ذكره .

ع - س ۱۰۰ هامش القوة المولدة الكاملة ، المنسوبة إلى إله منعزل ، كثيرا ما ورد ذكرها في مصر (Lefébure, Ann. du Musée Quimet, X, 553)

بما أنه في la Vie contemplative يسخر من هـذه النظرية أ. ولكنه ، لاتوجد حاجة للأصل المصرى .

إن فيلون يستند ، حقا صراحة كما فى التلمود ، إلى هذه الآية من التوراة : « الله خلقهم ذكرا وأنثى » . وفضلا عن هذا ، قد رأينا من قبل أن هذا النفى : « ليس ذكرا ولا أنثى » لايأخذ تمام معناه إلا بنظرية اللوغوس القاسم ٢ .

وأخيرا ، فإن النظرية المصرية عن الإنسان الخنثى لها معنى كونى ؛ فإن الإنسان الخنثى لها معنى كونى ؛ فإن الإنسان Anthropos يصير إلها منتجا للعالم ، وهذا ما لم يكن أبدا لدى فيلون " . فليكن هذا التقريب قد كان فى زمن متأخر ، وهذا ما يثبته نص Hippolyte ، ولكن ليس لدينا أى دلالة أو إشارة على أنه كان فى عصر فيلون .

٣ - اللائكة

إن فيلون يفسر هكذا حلم السنَّلتَم الذى رآه يعقوب ؛ : « السلم هو رمزيا الهواء في العالم ، وأساسه الأرض وقمته السماء . هذا الهواء ممتد دائما منذ كرة القمر ، آخر الكريات السماوية والأولى مما يلينا حسب علماء الجوحتى نهاية الأرض (١٣٥) . وهذا الهواء هو مقر النفوس غير الفانية ، أو غير القابلة للفساد ، لأن الحالق رأى من الجمال أن يملأ كل أجزاء العالم بالحيوانات . وهكذا خص الأرض بالحيوانات

۱ – راجع بوجه عام الشروح التي كتبت ضد " الكائنات الحنثي "androgynes" (٤٨١ ، ٧ ، ۷۰ C٠) .

۲ – راجع : الكتاب الثانى ، الفصل الثانى . ونستطيع أن نفهم دون حاجة إلى الالتجاء لتأثير فارس
 كيف أن هذا ورد قبل النار و الجليد (وبوجه عام قبل جميع أزواج العبارات المتضادة) ، فى النشيد الذى
 ذكره Reitzenstein .

٣ - غير استثناء واحد : confus. ling. ، حيث الإنسان غير الجسمى ليس صورة اللوغوس ، بوظيفة الوسيط بين الله صورة الله ، وابنه البكر ؛ ويقوم ، مثل اللوغوس ، بوظيفة الوسيط بين الله وعالم المثل . والاسم الذي أطلق عليه هنا، طبقا للتوراة وهو « الشرق »، يسهل علينا فهم تمثيله مهليوس "Hélios" في النشيد الهودي الذي ذكره Reitzenstein ، (ص ٢٠٨) .

^{. 188 - 188 () (} de Somn. - 8

الأرضية ، والبحر والأنهار بالحيوانات المائية ، والسهاء بالكواكب أو النجوم (لأن كل واحد من هذه ليس فقط حيوانا ، ولكن — كما يقال — عقل بكل أجزائه وخالص جدا) ؛ وكذلك في الجزء الباقي من الكون ، وهو الهواء ، ولدت حيوانات أيضا . وماذا يهم إذا كانت هذه الحيوانات تعز عن الإدراك ؟ إن الروح أيضا ، لاترى ؛ ومع هذا ، فن الراجع أن الهواء أكثر من التراب ومن الماء حفظا للحياة ، عما أنه يحرك ويحيي الكائنات الأخرى . إنه مبدأ ارتباط الأجسام الساكنة ، وطبيعة الأجسام التي تتحرك دون تحيل ، وحياة الأجسام التي تنزع وتتخيل (١٣٧) . أليس من الحمق القول بأن الذي يحرك الأجسام الأخرى ويحيها يكون بلا روح ! ومن ثم ، فإن أحدا لايرفض أن يمنح أفضل طبيعة في الحيوان لأفضل ما يحيط بالأرض من عناصر ، أي الهواء ، لأنه ليس هو وحده الذي يبدو صحراء لا شيء فيها ؛ ولكنه ، كأية مدينة ، معمور بمواطنين خالدين ، وله من الأرواح أو النفوس الخالدة بقدر ما يوجد من النجوم أو الكواكب ا

ومن هذه النفوس طائفة تهبط لتتحد بالأجسام الأرضية ، وهي الأرواح التي تكون أقرب من الأرض ومن الجسم ، وطائفة أخرى تصعد وتفتر ق بحركة عكسية ، حسب الأعداد والأزمان المحددة بالطبيعة (١٣٩) . ومن هذه الطائفة نجد النفوس ، التي ترغب في عادات الحياة الفانية ، تعود في سير عكسي ؛ ونجد الأخرى ، وقد أدركت عدم غناء هذه الحياة وتفاهتها ، تدعو الحسد سجنا وقبرا ، وتفر منه كأنها تفر من سجن ومقبرة ، وترتفع إلى أعلى على أجنحة خفيفة نحو الأثير في سبيل الحلود والأبدية (١٤٠) . وأرواح أخرى هي الأفصل والأكثر طهرا ونقاء ، بما كان لها من حظ أكثر طهرا وإلهية ، لم تحس الرغبة في شيء ما من الأشياء الأرضية ، ولكنها تقوم من القادر الكامل القدرة مقام السمع والنظر من الملك العظيم ، فهي تلاحظ وترى كل شيء (١٤١) . وهذه الأرواح هي التي يسميها الفلاسفة « ديمون démons »

بشأن الحيوانات النارية التي وردت في نص فيلون المذكون في الجامش النالي (والجع : المسلوم بشأن الحيوانات النارية التي وردت في نص فيلون المذكون في الجامش النالي (والجع : المسلوم Aristote, Historia anim-

ويسميها الكتاب المقدس بالملائكة ، وهو الاسم الأخص بها . حقيقة إنها تعلن الأبناء بأوامر الأب ، والأب بحاجات الأبناء (١٤٢) . وهكذا يمثلها الكتاب صاعدة ونازلة ، لالأن الله الذي يجاوز كل شيء علما وقدرة بحاجة لها لتعلمه بما لايعرف ، ولكن لأننا نحن التعساء المساكين ، بحاجة إلى لوغوسات وسطاء (١٤٣) ؛ إذ لانستطيع أن نتقبل عن الله دون وسيط ما يمنحنا من نعم وآلاء ، وما ينزله بنا من عقاب » أ .

وهكذا، نرى أن الملائكة دخلت هنا ككائنات هوائية في قطعة من علم الكون ترتب، حسب العناصر التي تسكنها، مختلف الكائنات الحية ووظائفها. ومن ثم إذا راعينا هذه العلاقه بعلم الكون، يمكن على العموم فهم طبيعة الملائكة. هذا العلم قد تُحصّ في دقة في أول رسالة de Monarchia: «العلم حسب رأى موسى، له، كما للمدينة الكبيرة، رؤساء ورعية؛ الرؤساء هم الكواكب والنجوم في السباء، والرعية هي الطبائع التي تحت فلك [القمر وفي الحواء حول الأرض» ٢. وهذه الطبائع لا تسمى هنا ملائكة، ولكن في أول الكتاب الثاني، في فقرة تصف العالم باعتباره معبدا، النجوم هي القرابين، والكهنة هم القوى التابعة للإله أو الملائكة، الأرواح غير الجسمية. إنها ليست، كأرواحنا، مزيجا من طبيعة عقلية الملائكة، الأرواح غير الجسمية. إنها ليست، كأرواحنا، مزيجا من طبيعة عقلية وأخرى غير عقلية؛ ولكن « دون أن يكون لها أجزاء غير عقلية، كلها معقولة، أفكار محضة، مشابهة أو مماثلة للوحدة». وهذه الملائكة هي بلا شك الكائنات الموائية التي تكلمنا عنها الآن.

۱ de Somn – ۱ . یکمل هذا النص الهام بفقرة من ۱۲ – ۲، طوی تسیر بوجه عام علی نفس الحطة لکها تضیف بعض التفصیلات ، وهی :

أولا – إن ترتيب الكائنات الحية مكمل بالحيواتات النارية ، وقد ذكر فيها حركة الكواكب الدائرة « الأوثق قرابة بالعقل » .

ثانيا – إنها تشرح الفكرة القائلة بأن الهواء كائن حى ، ولكنها تدلل عليها ببرهان مختلف عن البرهان الرواقى ، فهى تقول : إن حالات الهواء تسبب المرض والصحة ، وفى تصنيف الأرواح نجد فكرة سقوط الأرواح تسير على نهج أقرب إلى نهج افلاطون .

[.] YIM C Y E 1 C 1 - K .

هذا ، ونحن نعرف ، دون أية صعوبة ، أن علم الكون الذى أفاد منه فيلون هو ما كُتب في l'Epinomis ، فتتمه الأفكار من الفقرة ١٣٥ هي نفسها . إن مؤلف هذا الكتاب يقسم أجناس الحيوان تبعا لمبادئ العالم الحمسة : تراب ، نار ، إثير ، هواء ، ماء ط ٩٨١ ؛ ويشير أولا إلى الحيوانات الأرضية ، ثم حيوانات النار أو النجوم و ٩٨١ مع مناقشة عن نفس النجوم أو روحها ٩٨٢ – ٩٨٤ ، أم الحيوانات الكائنة من الهواء المسهاة «ديمون» الشفافة والتي لاترى . ومن الطبيعي أن الحجة الرواقية بصفة أصلية التي تقوم على توحد الروح والنفثة ، للتدليل على أن الهواء لايمكن أن يكون خاليا من الأرواح ، كانت غائبة بطبيعة الحال ، وهذا يبين المصدر الافلاطوني كان قد تكوّن بواسطة أحد الرواقيين .

والفقرات من ١٣٨ – ١٤٠ أيضا عن تصنيف الأرواح أو النفوس (أرواح الحسد ، الأرواح التي لم تدخله مطلقا ، وهذه الحسد ، الأرواح التي لم تدخله مطلقا ، وهذه الطائفة الثالثة تكوّن وحدها الملائكة) تركها أيضا l'Epinomis . وهذا الاستطراد يلخص محاورة « فيدر » لا فلاطون ؛ إن افلاطون في « فيدر » ، يميز أيضا بين الأرواح رفقاء الآلهة التي بقيت طوال حقبة بتمامها دون أن تدخل في الجسد ، والتي تطابق ملائكتنا ؛ ثم الروح الفلسفية التي ، بعد ثلاثة آلاف عام ، تترك الجسد نهائيا؛ ثم الأرواح الأخرى التي تعود للجسد من جديد ا . وعند فيلون ، نرى كلمات تدل بوضوح على الحقب الافلاطونية .

و l'Epinomis يستمر واصفا « الديمون » باعتبارها جنسا هوائيا له المرتبة الثالثة ، مرتبة الوسط . إنها علة التأويل ، وإن لها عقلا باهرا عجيبا ، والعلم والذاكرة ؛ وهي تحبّ الطيب الخيّير وتكره الشرير الردىء ، وتعرف فكرنا ، وتتحدث مع الآلهة المرتفعة ، وتذهب صاعدة من الأرض نحو السهاء في اندفاعة خفيفة .

١ - تطابق حملة فيلون الاعتراضية ؛ ويميز افلاطون بين الآلهة الأعلون وبين الكواكب والشياطين.
 « أو الديمون » ، كما أن فيلون يضع الله فوق هذه الأجرام السهاوية .

a ۲٤٨ Phèdre - ٢

وهكذا ، يتضح أن علم «الديمون» أو الملائكة « la démonologie » الذى تُوسع فيه في نصوص فيلون ، هو افلاطونى في أصله مع تأثير رواقى ؛ إنه أكثر بجريدا ورمزية من علم الملائكة الخرافى الذى يوجد لدى بلوتارك ، والذى وجه فيلون حملته ضده ، وذلك حين يقول : «هذه الأرواح أو النفوس ليست مزيجا من العقل وعدم العقلية ، ولكن هذا العنصر اللاعقلى اقتطع منها ، إنها معقولة في أجزائها كلها » أ ؛ وإنها ذوات هوائية ٢ ، أرواح دون أجسام ٣ . وعلى الضد " ، حسب بلوتارك ، نجد لدى «الديمون» أو الملائكة كما لدى الأناس فروقا ترجع للفضائل ؛ فالجزء القابل أو المنفصل وغير العقلي ليس لدى البعض منها إلا بقية ضعيفة ومظلمة ، فالجزء القابل أو المنفصل وغير العقلي ليس لدى البعض منها إلا بقية ضعيفة ومظلمة ، كأنه أمر سطحي ، على حين أن هذا الجزء لدى البعض الآخر له قدره و يعسر إماتته أو وعند بلوتارك ، كما في Primomis ، وعلى خلاف فيلون ، نرى الديمون تحس اللذة والألم ° . وكذلك ، لدى Apulée » ، في الفصل الثاني عشر من كتابه : ولائم ° . وكذلك ، لدى أن الملائكة « يمكن أن يقاسوا الآلام » .

ورغم هذه الفروق ، فإنه كما أن « الديمون » تفسر الأساطير لدى بلوتارك ، فإن علم الملائكة يبقى لدى فيلون مرتبطا ارتباطا وثيقا بعل الأساطير . إن فيلون ، بعد

۱ ، ۲۲۲ س ، ۱ ، ۲ ، de Monarchia – ۱

^{. (1}A · Harris) 47 · 1 qu. in Gen. - Y

٣ – نفسه ٣ ، ١١ ؛ ٤ ، ١٨٨ : لم تكن أبدا مجموعة معا ، ٢ qu. in Ex . ١٣ ، ٢

de def. orac. - ٤ فصل ١٢ نهايته ؛ de defect. orac ، فصل ١٠ نهايته .

ه – راجع أيضا بلوتارك نفسه ، ١١ ، إن حياة الشياطين أو « الديمون » محدودة مهما طالت (وهذه النظرية التي عبر عنها على لسان Cléombrote قد لاتكون نظرية بلوتارك) ، Archiv f. (وهذه النظرية التي عبر عنها على لسان Cléombrote قد لاتكون نظرية بلوتارك (Gesch. d. Ph. ؛ بعكس فيلون ، فهو يعتقد بأزلية أرواح الملائكة . وينسب بلوتارك (Xénocrate) ، ه ٧ (لأفلاطون ولفيثاغورس وكزنوكوات "Xénocrate" وكريزيب "Chrysippe" أيضا الفكرة القائلة بأن « الديمون » تحوى الإلمي ؛ لابدون خلط ، بل هي مكونة من الروح و الحسد ؛ فالشعور يوجب السرور و الألم و جميع الشهوات . ومن المحتمل أن يكون فيلون قد تأثر بالتصور الهودي للملائكة في اختياره هنا بين المذاهب اليونانية .

[•] كاتب لاتيني في القرن الثاني بعد الميلاد .

η – الأسفار (πλάναι) وغيرها من الحوادث التي تنسبها الأساطير للآلهة هي من خصائص الديمون ۱٤، de def. orac. الديمون

أن ذكر أن الإله لا يمكن أن يرى إلا من الكائنات غير الجسمية ، ولكن الأرواح التي في الجسم تنمثله بواسطة الملائكة ، نراه يضيف : « إنهم يتناشدون هذه القصة القديمة ، وهي أن الإلهي الذي يتخيله الأناس بصور مختلفة في أمكنة محتلفة ، طاف بالمدن فاحصا ضروب الظلم وعدم المساواة ؛ إن هذا ربما لا يكون حقا ، ولكنه مفيد » أ . وإذًا ، فإن نظرية الملائكة ليست كل الأساطير الإغريقية التي دخلت في فلسفة فيلون مع وجهة نظر التجسيم النافع المفيد .

بهذا، نشرح لأنفسنا بسهولة حقيقة اللوغوس وصفاته. ونلاحظ أن ظهور الإله في سكل آدمى في صورة ملك هو فقط درجة أعلى من التجسيم ؛ إذ اكان الإله يظهر في شكل آدمى لهؤلاء أصحاب الطبيعة البطيئة العاجزة عن فهمه دون جسم ، فلماذا نعجب أو ندهش « أن يتشبه الله بالملائكة ليساعد البشر حين الحاجة » ؟ ٢ الملك هو إذاً صورة الله ٣ ، ولكنه في رأى الذين يفرض الله عليهم هذه الصورة هو الله نفسه أ . إنه لايوجد إلا إله واحد ، ولكن الاشتراك يبتى صحيحا على طريق الاستعارة ° . والسبب في الدونية

[.] ۲۳۸ () (de Somn. — ۲

[.] ۱۲، ۱، de V. Mos، ۱۲۳۹ نفسه ، ۲۳۹

٤ - نفسه ، ٢٣٢ .

ه – نفسه ، ، ۲۲۹ .

الإلهية ، هو دونية الروح الإنسانية التي ما كانت تستطيع تقبئل غزارة نعم الله وآلائه لو لم تتصل به بوسطاء بينها وبينه ١ ، والتي هي عاجزة عن الصعود مباشرة لمعرفة الله ٢ . إذًا يكون الملك هنا كاللوغوس كائن أدنى من الله ، ولكن الروح تراه الله نفسه حينها تكون عاجزة أيضا عن أن تصل لعلم الله الحق وتناله ٣ .

إن نظوية اللوغوس ، بما أدخلت في الطبيعة من علة أقل كمالا من الله ، تفسر أصل الشر ؛ فقد وكل إلى اللوغوس وحده ، بصفة خاصة ، عقاب الشرير . وكذلك نظرية الملائكة ، تسد نفس الحاجة ؛ فإن من وظائفهم الأساسية عدّاب العصاة، وإعطاء الإنسان الحير الأدنى مرتبة ، أي عدم الشر ، ونجد ضرورة وجود نظرية عن « الديمون » مرتبطا لدى بلوتارك بنفس الأسباب ، فإنه يقول : « إن كثيرا يعلون من الإله سبب كل الأشياء جميعا ؛ ولكن يقوم دون هذا صعوبات» (لميشر إليها بلوتارك ، ولكنها ترجع إلى مشكلة الشر) . ثم يضيف : « إن افلاطون حل هذه الصعوبات بنظرية المادة ، ولكن هو لاء الذين اختر عوا جئس « الديمون » ووضعوها بين الآلهة والناس ، يلوح أنهم حلوا بهذا صعوبات أكثر عددا وأكبر خطرا ، فإن هذا الجنس من الجن قد ربطنا بالآلهة وجمعنا بها ه .

ومع هذا ، فإن الملك ، حتى باسمه ، يظهر أن له شخصية أكثر من قوّة مجرّدة كاللوغوس.؛ ففيا روت التوراة من ضروب ظهور الله ، لم يكن الله نفسه هو الذى ظهر ، ولكنه الملك الذى اتخذ شكلا محسوسا .

حقا ، إن الملائكة التي بطبيعتها لاترى ، تتشبه غالبا بالأشكال الإنسانية « مغيرة

۲ – نفسه ، ۲۳۱

۱۷۷ ، ۳ ، Leg. alleg. : بيا اللوغوس ماثلا الملك : ۳ ، Leg. alleg. وإليك بعض الفقرات اعتبر فيها اللوغوس ماثلا الملك : ۱۸۲ ، quod deus immut. بي م د طو post. C۰ ؛ ۳۵ ، de Chérub. ۲۰۵ ، quis rer. div. h. با ۱۶۸ – ۲۷ ، de confus. ling. با ۸۵ ، م د طو Sobriet. د ۱۵۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۸ ، ۱۰۸ ، de Somn. با ۸۷ ، de mut. nom.

^{. 177 6 7 6} Leg. alleg. - &

^{. 1 · ·} de def. orac · - •

أشكالها تبعا للحاجة ١». إن الملك هو الشكل الأرفع جمالا، ولا يشبه أىّ شيء مرئى، ويتألق بنور أبهى من النار، وهو الذي ظهر لموسى في العليقة المتقدة المتوهجة ٢.

«وفيلون ، ليشرح كيف كان الصوت الذى أعلن الوصايا العشر إلى اليهود المجتمعين ، يصف ضجة الهواء غير المرئية . . . ، الضجة التي لم تكن بلا روح ، والتي ليست مكوّنة من روح وجسد على مثال كائن حيّ ؛ ولكنها روح عقلية (قارن الملائكة عقول مجرّدة) مفعمة بالضوء ، والنور والوضوح التي وقد أعطت الهواء شكلا وتوترا وغيرته إلى نار مشتعلة ـ كان منها صوت قوى يشبه نفخة من صور . . . » ٣ . الملك هو إذًا صوت أو آية Oracle من الله ، وقائد مرشد . إنه ، كما يفسره اسمه ٤ ، يتنبأ بمستقبل الإنسان ؛ وله دوره الذي يقوم به خاصة في علم معرفة المستقبل بواسطة الروئي ٥ ، وفي أعمال التألّه بصفة عامة ٢ ، وإن من رسالته البحث عن الروح الضالة المتحيرة ليعرّفها من يجب أن تعبده ٧ .

إن المرء يحسّ إذًا عالما من الكائنات الملائكية تعيش حولنا ، لتكون حفاظا علينا . ولكن هـذه الملائكة لاتفلت من التأويل المجازى ، ومن ثم تصير كاللوغوس كائنات ذات حقيقة لا يمكن الإمساك بها ورمزية إلى حدّ ما .

ويكفى أن نقرأ مرّة أخرى النصوص التى سبق ذكرها (التجليات) ، لنرى أن الوظائف التى تنسب إلى هذه الملائكة تتعلق بالتفسير الحرفى . وهكذا نجد التفسير الرمزى ، الذى جاء بعد التفسير الحرفى ، يجعل من الملك رمز العناية الإلهية ^ . أوأن

[.] ۱۸ من Harris ۹۲ ، ۱ ، qu. in Gen. – ۱

^{. 77 6 1} Vita Mos. - Y

۳ - de decal - ۳. هنالك تشابه عجيب بين هذه الفقرة ووصف شيطان سقراط عند بلوتارك . ۲۰، de Gen Socr) ؛ وهذا الأخير أيضا ، صوت رنان .

^{. 77 () (} Vita Mos. - &

^{. 144 6 1 6} de Somn. — •

۹ ، ۹۰ ، ۹۰ ، ۹۰ ، و نفسَ الصلة بين الشياطين و العرافة مؤكدة فى المذهب الفيثاغورى الحديث (۱۹۰ ، ۸ ، Diog. L.) .

^{. 7 - 0} de fuga et invent. -

[.] TV () (Vita Mos. - A

الملك ، كاللوغوس ، قد تُصوّر علة للانسجام فى العالم والروح أو النفس ١ . والملك الذى ظهر « لهاجر » لينصحها بالرجوع إلى « سارة » ، كان الضمير الأخلاقى الذى ، بفضل منه ولطف ، يقود النفس نحو الفضيلة ٢ .

على أن الملائكة ليسوا مجرد ازدواج اللوغوس. فإنه إذا كنا لانعتبر فى اللوغوس إلا دور الوسيط بين الله والنفس ، يكون من الحمق جدا أن نقبل ازدواجات أو انقسامات ثنائية لهذا الكائن تتكرر دون انقطاع . وبالرغم من أن تفكير فيلون ليس منظما منهجيا ، فإن من الواجب على الأقل أن نحاول البحث لتفسير هذه التكرارات على وجه آخر . وترى أن كل شيء يتضح ويكون له تفسيره ، حين ننظر للأمر من وجهة نظر العبادة . إن اللوغوس ليس وسيطا فقط ، ولكنه العبادة نفسها التي تؤدى للإله ، والملائكة هم أيضا عقول محضة يؤدون للإله هذه العبادة الداخلية أو الباطنية . وهم يقبلون أن يكون فيا بينهم العقول الأرضية التي – كموسي – بسبب كمالها ، تخلصت تماما من العنصر الفاني ، فالعمل أو الوظيفة الطبيعية لهذه العبادة الإلهية ازدواجا عبثا لوظيفة اللوغوس . ولكن ، على الضد من هذا ، هذه العبادة الإلهية تؤديها كائنات تتكاثر بلا انقطاع .

هذا ، وإن فكرة العبادة الداخلية والروحية التي يقوم بها الملائكة ، لاتوجد في أيّ مؤلف إغريتي عُرف لنا عن « الديمون » . فهل هذا سبب لنقبل مع « لوكين العربية عُرف لنا عن « الديمون » . فهل هذا سبب لنقبل مع « لوكين العربية علم الملائكة l'angéologie لدى فيلون تأثر بمؤثرات يهودية خالصة ؟ فالملك الكاهن ، وخاصة الرئيس ، لايكون إذًا شيئا آخر غير ميكائيل لدى اليهود الفلسطينيين . والنصوص التي أوردناها آنفا هي الحجج الأساسية التي يسند بها لوكين رأيه ° ، على أنها ليست قاطعة بحال ما .

[.] Av 6 de mut. nom. - 1

^{. 7 - 0 6} de fuga et invent. - 7

بر م ۳۸۷ می آمر ۳۸۷ . de humaniti – ۳۰

[.] ۱۲ – ۲۰ س ، Lueken, Michaël – ٤:

ه – وباقى البراهين مستمدة من نص من .ra) de confus ling (٢٨) ؛ ويفسر فيلون رئيس الملائكة

إنه إذا كانت الملائكة كهنة وعُببًادا للألوهية، فمرد ذلك إلى أنهم عقول محضة. وفكرة تطهر العقل من أجل عبادة الإله، تتعلق هي نفسها بنظرية للعبادة الروحية سنعرضها في فصل آت.

٤ – الروح

يعيى الرواقيون بهذه الكلمة المبدأ الفاعل الذى بتوتره ، يربط مجموع أجزاء الشيء أو الموضوع الواحد ، ويجعل بينها وحدة . وهذا المبدأ تارة يكون الهواء ا ، وتارة يكون شيئا آخر من هواء ونار ٢ . وفيلون يقبل التصور الأوّل من هذين التصورين ٣ ، فالهواء في رأيه هو مبدأ حياة كل كائن . وفي فقرات من الطبيعة الرواقية عن مباذئ وحدة الكائنات ، نراه يحدّد التماسك والاتحاد بأنه « نفثة ترجع أو تعود على نفسها أ . وبحسب هذا المعنى ، يفسر آية سفر التكوين التى تقول : «وروح الله يرف على وجه المياه » ، فيقول بأن الماء ليس له من حياة إلا بالهواء الممتزج به ° . والحسم الحيّ له أيضا مبدأ الاتحاد أو التماسك الحاص به باعتباره جسما ؛ ولكن يضاف مبدأ آخر لهذا المبدأ ، وهو الروح التي تذهب حتى السطح ، جسما ؛ ولكن يضاف مبدأ آخر لهذا المبدأ ، وهو الروح التي تذهب حتى السطح ، معود إلى المركز ، فتضيف رباطا ثانيا للأوّل ١ .

ونظرية الروح هذه ، يظهر أنها كانت مرتبطة لدى الرواقيين بنظرية الأفكار أو المعارف المشتركة . فكما أن توتر الروح خلال أعضاء الحس وآلاته ينتج المعرفة

فى فقرة من التوراة حيث يفسره الأحبار ميخائيل ؛ وفى فقرة من طلاح. ولا ٢٠ ، quis rer. div. h. ، يبدو له رئيس الملائكة شبيها بميخائيل عند اليهود الفلسطينيين .

۱ – هواء مضاد للنار (۲، Arnim,, St. Vet. Fr.) . (المنار المنا

۲ – الإسكندر الأفروديسي ، Arnim) ۲۲؛ (de mixtione ، نفسه) .

[.] To a quod deus immut. - T

^{؛ – (}سفر التكوين) ۲ ؛ qu. in Gen. ؛ ۲ ؛ راجع ۲۲، و بع . ۲۲، de Gigant . ولا يوجد هذا الشرح في de opificio ، حيث لم ترد الفقرة .

ه ــ مرة واحدة .de fuga et inven ، السبب العامل للكون حيث العقل قد شمى انفثة حادة ملتمية .

[:] YY (& (Y (Qu. in Gen. - 7

المحسوسة ، كذلك المعارف العقلية ترجع إلى عمل من أعمال الروح أو إلى توترها ١ . إذًا بلاريب ، يجب أن تعزو إلى التأثر بالرواقيين ما أعطاه فيلون من تفسير لأصل المعارف المشتركة بالروح أو النفئة الإلهية : فكرة الحير وفكرة الإله ٢ . و « العلم الحالص » الذي به يفسر فيلون « πνευμα » التي ترجمناها بالروح ، له علاقة منا بتعريف العقل لدي « كريزيپ Chrysippe » : مجموعة من أفكار أو معارف سابقة ٣ .

لكن هذه النظريات عانت لدى فيلون ضروبا هامة من التغيير . فأوّلا نراه يعطى معنى جديدا للتمييز الرواقى بين روح وروج عقلية ؛ الأولى ، المشتركة بيننا وبين الحيوانات ، مادتها الدم ؛ ؛ والثانية مادتها النفثة . والنفثة نفسها ليست « من الهواء المتحرّك ، ولكنها الخاتم والطابع من القوّة الإلهية التى يسميها موسى باسمها الخاص : صورة » . وإذًا ، تكون النفثة ، على نحو منّا ، صدرت روحية ورجعت إلى أصلها الإلهي ° .

وثمة تغيير آخر أكثر أهمية ، وهو التحوّل من نظرية الأفكار أو المعارف المشتركة إلى نظرية الإلهام . فإن النفثة أو الروح الإلهية لاتكوّن حسب هذه الفكرة

۱ - وهذه المقارنة واردة في Galien, Hipp. et Plat. plac ، ه ، ۳ (مداه المقارنة واردة في Arnim) ، ه ، ۳ (۳۱ ، ۲۲۸) .

٣٤ - ٢٠ ، de gigant ، ٢٠ ، leg. alleg. ؛ ٢٠ ، de gigant للوجودة في الجميع (٣٤) الثنة عن النفثة الإلهية (٣٧ – ٣٨) .

٣ - العلم الحالص ، ٢٣ ، ١ ، ١٠ ، Gal. ، ١٢ ، de gigant ، وهذا de gigant.) Béséléel ، نفسه (Béséléel) عنصل في رأى فيلون متصل بالأفكار ، كما يتبين من مثال Béséléel ، ٣ ، leg. alleg ، ٢٣ ؛ وراجع . ٢٣

ع حفكرة مستمدة من إحدى فقرات التوراة (١١ ، ١٧ Lév.) كما أنها مستمدة في الوقت نفسه من نظريات يونانية

ه ـــ « الروح هي أفضل أجزاء النفس ، وهي المسهاة عقلا ولوغوس » (نفسه) ، وبذلك اعتبرت مطابقة للوغوس .

الثانية الجوهر الحاص للروح ، بل لا تخص إلا الله . إن الروح ما كانت تجرواً بنفسها على السمو والارتفاع حتى فكرة الكائن الإلهى ؛ إنها تتلتى إذاً هذه الفكرة أو المعرفة بضرب من الإلهام أو الوحى ، ولكنها ليست متكونة بالنفثة نفسها ا . بواسطة هذه النفثة ، التى هى وسيط يمد أه الإله إحتى الروح ، تجد الروح نفسها وقد اتحدت بالإله ٢ . ومن ثم تكون النفثة وسيطا به تتلتى الروح الأفكار أو المعارف المشتركة . وفي هذا « التوتر » ، نتعرف التعبير الرواقى ، ولكن في معنى مختلف جدا ٣ .

ليس الإلهام إذًا ، كالعقل ، عنصرا مكوّنا للروح ، ولكنه حالة أو حادثة يمكن أن تحدث وتختنى . وبفضل الخيرية الإلهية ، تحس كل روح هذا الإلهام إلى درجة منّا ؛ إنه لا توجد روح ليس لها أية فكرة عن الله ، وإلا لكان العقاب ظلما تماما ، إن لم يكن للروح بواسطة الإلهام معرفة أو فكرة عن الخير ° . ولكن هذا الإلهام يكون على درجات مختلفة كثيرة ، تبدأ من النفثة الخفيفة التي لا دوام لها والتي لا يستطيع الإنسان الأرضى تقبيّل غيرها ، إلى الروح أو العلة القوية والمتوترة التي يتقبلها الإنسان المثال ٢ . ورسالة des Géants في أكبر أقسامها (فقرة ٢٠ – ٥٨) ، مخصصة لبيان الشروط التي بها يكون الإلهام في الإنسان ، بل وييتي أيضا ، وهنا نجد (٢٨ – ٣٣) التعارض بين الروح والجسد . فإن الذي يمنع الروح الإلهي من القرار فينا ، هو أولا التغير الدائم الأبدى للأشياء الإنسانية ، ثم

quod det.) به الله النفس عاجزة عن رؤية الله بذاتها (۳۸ – ۳۷ ، ۱ ، leg. alleg. – ۱ . ومع ذلك ، ففيلون يسلم بأن بعض الكائنات الممتازة مثل النبى موسى تستطيع أن تكون مصدر إلهام لغيرها (۲۶ de gigant.) .

٢ – وحسدة النفس والنفثة والله باعتبار أنها تكون الإلهـــام (۱ ، leg. alleg.) ؟ مو الروح هنا «قوة » من الله .

٣ - ٢٠ ، de gigant . العقــل l'esprit يقوم أيضًا بوظيفة الضــمير الأخــلاق . (نفسه ، ٢١) .

[.] ٣ · / · leg. alleg. - ٤

ه – نفسه ، ۲ ؛ .

٦ – مازال فيلون محتفظا بالتعبيرات الرواقية في وصف طريقة انتشار نفثة موسى ؟ « لابالانقسام ،
 يبل بالبقاء كما هي ، مثل النار التي تظل كما هي بعد إيقاد ألف مشعل » (۲۰ ، Gigant.) .

المشاغل العملية التي يجب أن تختني وتزول لتزدهر الحكمة ؛ ولكن الذي يمنع ذلك هو أوّلًا وقبل كل شيء الجسد ، « أول وأكبر أساس للجهل » .

وعلى هذا ، فالأرواح أو النفوس غير الجسمية وحدها لن تجد أى عائق فى أن يحل فيها على وجه ثابت دائم الروح أو النفثة الإلهية . يجب إذًا ، أن نعد أنفسنا لهذا الإلهام ، وهذا بهجرنا الأغراض العديدة التى تجذبنا فى الحياة ، وأن نجر د أنفسنا من كل ما هو متغير ويصير من حال إلى حال ، لنذهب إلى الله مع التفكير البحت الحالص ١ . ومن ثم ، نرى أن شروط الإلهام شروط أخلاقية بصفة خاصة .

هذه هي النفثة أو الروح الإلهية التي صارت وسيطا بين الله والإنسان. ويكون من المبالغة القول بأنه لايوجد في الفلسفة الرواقية بذور هذا التحوّل أو التغير الذي رأينا لدى فيلون. إن هذه الروح أو النفثة ، يراها الرواقيون الحلوليون مشتقة من الحوهر العام للأشياء المشترك بينها جميعا ، وإنها في رأيهم إلهية من ناحية ذاتها . وإذا جمعنا هذه الفكرة إلى تنزه الله ، نرى من اللازم وضع هذه النفثة أو الروح خارج الإنسان ، وإلا خلطناه (الإنسان) بالإله . ومن جهة أخرى ، فإن نصوص التوراة التي استند إليها فيلون ليست كافية لولادة نظرية كهذه . إنها بالأحرى مشتقة من التجربة الدينية الداخلية التي تحول العقل ،الذي كان يعتبره الفلاسفة الإغريق استعدادا قارًا دائما في النفس ، إلى حالة عارضة من حالاتها .

القوى

هذا ، والقوى تكوّن طائفة جديدة من الكائنات المعقولة الوسيطة بين الإله والعالم المحسوس ، فما هي طبيعة هذه الكائنات ومعناها أو مدلولها ؟

إن الشرّاح والمفسرين أبعد من أن يتفقوا فيم بينهم على هذه المسألة ، ولكن هذا الاختلاف قد يكون مرجعه إلى أن كلا منهم قد تناول نقطة واحدة من تفكير فيلون وجعلها بديهية مع إهماله الباقى من جوانب تفكيره إهمالا شديدا .

فنى رأى البعض ١، أن فيلون قد أدخل فى مذهبه فكرة هذه القوى ليوفق بين الحلول الرواقى والتنزّه الواجب للإله ؛ حقا إنه إلحاد أن نو كد أن الله يلابس العالم، وأن الطاهر يكون على صلة بغير الطاهر ، ومع هذا فإن العالم تابع أو متعلق بالإله . إذًا يجب أن نقول بأن الإله يؤثر فى العالم ، لابذاته ونفسه ، ولكن بقوى متميزة عن ذاته .

وفي رأى آخرين ٢ ، لاترجع نظرية القوى إلى ضرورة تفسير صلة الإله بالعالم ولكن إلى مفهوم الإله نفسه ؛ إن هذه القوى هي الصفات التي تحدّد كل واحدة منها ذاته ، ولكن دون أن تستغرقها مطلقا أبدا ؛ إنها تتميز عن الإله ، لاذاتيا ، ولكن بفضل نقص عقانا الذي لا يستطيع لضعفه الشديد أن يدرك الكائن الإلهي إلا من بعض نواحيه .

وهذان الرأيان ليسا صحيحين إلا جزئيا . فعلى الأول كيف نقبل بادئ الرأى أو لأول نظرة أن الذي دفع فياون إلى إدخال القوى كان محاولة تفسير العالم لاغير ؟ فلتصديق هذا يجب تجاهل اهتهامه القليل بالطبيعة وما بعد الطبيعة . وفضلا عن هذا كيف نوفق هذا الرأى مع الفقرات العديدة من كتابات فيلون التي نرى منها أن الله يتدخل مباشرة في العالم . وإنه لمنهج سقيم أن تلجأ كما فعله الغير كثيرًا جدا ، إلى القول بتناقض فيلون . ثم رأى د روم من له تفكير فيلون حين يرجعه إلى ضرب من المثالية ، نصوص هامة ، يتجاهل مع هذا تفكير فيلون حين يرجعه إلى ضرب من المثالية ، على نحو ما كان من سبينوزا ، متأخر عنه تأريخيا جدا . .

إن اهتمام فيلون كان قبل كل شيئ أخلاقيا ويختص بصعود الروح نحو معرفة الإله، وهذا الصعود على درجات كثيرة. وقد رأينا في الفصل السابق أن الذين ليسوا من القوة لإدراك الإله يقفون عند حد معرفة لوغوسه، ولكن يوجد أيضا نفوس أضعف من أن تستطيع إدراك الكلمة الإلهية ؛ فهذه النفوس تقف عند معرفة القوى ، القوى الأدنى مرتبة من اللوغوس.

Heinze 🛎 🛪 صُن ہ کا کی ہے۔ 🗸 نہ ہے۔ کا جائے ہے۔ کا جائے ہے۔ کا جائے ہے کہ انہائے کا انہائے ک

۲ ، Drummond – ۲ ، ص

١ - العبادة الإلهية كسبب لنظرية القوى

أ إن أعلى مراتب العبادة هو معرفة الله في وحدته ، دون أيّ شيء آخر ، التي فيها يفترق العقل عن الخواص غير العقلية ١ ؛ وهذه حالة الانجذاب ، الحالة النادرة والعسير الاحتفاظ بها . وإذًا ، عبادة الإله على هذا الوجه ، لا يمكن أن تكون الغرض الوحيد للكائنات العاجزة عن فهم الإله بنفسه ؛ فإن الإله لن يكون بالنسبة لهم كائنا واحدا وغير منقسم ، ولكنهم سيعرفونه من خلال الأشياء التي أوجدها ، ونتيجة لهذا سيعرفونه في علاقاته المختلفة بالإيجاد * . وهذه المعرفة ، على التحقيق ، ليست للإله الذي ليس كائنا نسبيا ، ولكن للقوى الإلهية المتصلة بالعالم وبالنفس أو الروح ٣ . وإذًا ، فعبادة الله على هذا النحو تبتى مبهمة مختلطة ما دام لم تُنفصل ، بمنهج التقسم ، مختلف الخواص أو القوى الإلهية . إننا إذا كنا نريد أن نعبد الإله بعلم وعقل ، فإن « المقال عن الكائن يقبل الفصل والقسمة في كل من القوى والخواص الإلهية ؛ الله رحيم خـبِّير ، إنه خالق أو موجد العالم والكون ، إنه يجيء في عون المخلوقات ؛ وإنه منجى ، محسن ، سعيد مفعم بكل سعادة ؛ » ؛ وهكذا ، نجد هنا القوى أو الحواص الإلهية ليست إلا صفات الله . ولكن ، لنحفظ للذات الإلهية وحدتها البسيطة ، كان يجب أن تفصل الصفات عن الكائن نفسه . ومن ثم نرى أنه لماذا لاتكوّن معرفة هذه الصفات الحقيقية عن الإله ، ولكن فقط الرأى الحق " .

ووجهة النظر هذه نراها معروضة فى تأويلى قصة سفر التكوين عن ضيوف إبرهيم الثلاثة ، هولاء الضيوف الثلاثة هم الإله محوطا ، أو يحفّ به اثنان من قواه ؛ فى هذا الظهور « أحس إبرهيم ثلاثة تصوّرات لموضوع واحد ، وكان واحد منها

^{. 41 6} de fuga - 1

[.] بر ما يليها ، de mut. nom. ، ۱۲۲ ، de Abr. - ۲

۳ - نفسه ؛ . de mut∙ nom نفسه ؛ . ۲۸

[.] YEY $\langle Y \rangle \langle Y$

ه - ۱، de Mon۰ ؛ ۲ ؛ لما عجز موسى عن رؤية الله طلب إليه أن يريه مجده .

⁻ ١/٩ ، de Abrah أولا - ١/٩ ، إنانيا ، ١/٩ ؛ ثانيا ، ٨ ، ٤ ، ٢ ، ١ في الله عند الله عنه الله عنه الله عنه الله

باعتباره الكائن ، والاثنان الآخران كانا كظَّلين انبعثا عن الأول ، كما يحصل في النور المحسوس حيث الموضوعات المتحرّكة أو الساكنة يكون عنها ظلان غالبا ». هذه الظلال ليست الكائن الأعلى ، ولكن قواه الأعرق في القدم : فعن يمين القوّة الموجدة التي تسمى الإله ، وعن يسارِ القوّة الملكية التي تسمى السيد أو الرّبّ . « الكائن الذي في الوسط ويحفّ به هاتان القوّتان ، يقدم للتفكير البصير تصوّرا ، تارة لكائن واحد ، وتارة لثلاثة ؛ إنه يكون كائنا واحدا حينها يكون (التفكير) نقيا تماما ، ولأنه وقد تجاوز كثرة الأعـداد ، بل أيضا الثنائيات (la dyade) من المبادئ . . . ، نراه يسرع نحو الفكرة أو المعنى دون امتزاج أو تركيب ؛ وإنه يكون ثلاثة حينها لايكون قد ارتاض بعد على الأسرار الكبيرة ، فيبتى فى الصغير منها ولا يستطيع أن يفهم الكائن بنفسه دون شيء آخر ، ولكنه يدركه من خلال ما كان منه من موجودات ، أي باعتباره خالقا موجدا أو سيدا . وهذا ، كما يقال وسيلة ثانية ؛ ولكن الفكر هنا يشارك في الظن أو الرأى المحبوب من الله ؛ بينها في الحالة الأولى لا يشارك فيه ، ولكنه يكون هذا الرأى نفسه ، أو بالأحرى الحقيقة الأقدم من الظن " والأرفع قدرا من أيّ ظاهر » ١ .

هاتان الدرجتان من المعرفة ، الظن والحقيقة ، ومقارنة قوى الكائن بالظلال وقوى الإله بالنور المعقول ، والإراضة على الأسرار ــ كل هذه السهات التى تتعلق هنا بمعرفة الإله وقواه أكثر من وجود ذلك كله نفسه ، نراها مأخوذة عن الفلسفة الافلاطونية . وإذا كان الرواقيون ، كما سنرى ، قد أمكن لهم أن يعطوا فيلون فكرة القوى الإلهية ، فإنهم لم يكونوا يهتمون بما هو أهم من هذا ، أى بقيمة المعرفة المناسبة للقوى .

والتأويل الثانى هو كذلك التأويل الأول فى باطن الأمر ؛ ولن نستخرج منه هنا الا ما يتصل بمعرفة القوى . إن الفهم أو الإدراك ــ لأنه تعوزه الدقة والألمعية ــ لايستطيع أن يرى وحده الموجود الذى يجاوز القوى ويعلو عليها ، وهذا لايكون

^{. 172 - 114 4} de Abrahamo - 1

ممكنا إلا حينا يعود الفهم أو الإدراك الإنساني واحدا ١ ؛ وأبعد من هذا نرى إبرهيم يوجه الحديث إلى الأجانب بضمير المفرد « بعين أكثر حرية وروئية « Vision » أكثر جلاء ، يعود الإدراك آكد ؛ إنه لايكون بعد منجذبا بقوة بالتئليث أو الكثرة ، ولكنه يسرع إلى الواحد ويتمثله دون ما يحف به من قوى . . . » . هذا هو نفس الفرق بين الحقيقة والرأى مقارنا مع هذا بضلال بصرى ، وهو أيضا الفرق بين القوة والفعل: إن التصور الثلاثي هو بالقوة تصور موضوع واحد (.ada Abrah) . ومن ثم ، أو هكذا ، نرى موسى ، وقد رفض الله أن يُدرى ذاته له ، يطلب في صلاة أو تضرع ثان أن يرى على الأقل الظن عن الكائن ، أى القوى التي يطلب في صلاة أو تضرع ثان أن يرى على الأقل الظن عن الكائن ، أى القوى التي تحف به ٢ .

وللقوى باعتبارها غرضا من أغراض الظن " علاقة خاصة بالعالم الحسى . فالله ليس في أي مكان ، ومع ذلك فإن الظن " يتمثله في كل مكان ، وموضوع هذا الظن " هو قوة الله الخالقة " . نعم ، إن القوى معقولة في حد ذاتها ؛ ولكن لها فوق ذلك صور حسية ، أي أن هنالك أشياء حسية قد تكون شبيهة بها ؛ بعكس الكائن الأسمى أو « اللوغوس » ، فليس له صورة ما أ . مثال ذلك أن سيدنا إبرهيم الخليل الأسمى أو « التي تتعلم مبتدئة من علم التنجيم الكلداني — قد بدأت فعرفت الله في العالم ، لا في ذاته بل عن طريق قواه " . ومع ذلك ، فهذا الظن "عن الله أسمى من المعرفة الاستقرائية التي لاتبدأ من القوى ، بل من العالم " .

هذا ، وتوجد درجات عديدة في معرفة القوى ؛ فهنالك تتابع متصاعد في التقدم

١ – هذا النص غامض قليلا بسبب الحلط الذي لايتميز أحيانا بين تأويلين أحدهما حرفي والآخر مجازى؛ فبينا نجد في de Abrah. أن هذا يتردد بين تأمل الواحد وتأمل الثلاثة ، نجد هنا أنه يتردد من ناحية بين الحقيقة والظاهر للمسافرين السواح الثلاث ، ومن ناحية أخرى بين رؤية الله كواحد أو ثلاثة .

^{. 1} A 7 6 de Migr. Ab - 7

[.] $1 \cdot 1 - 1 \cdot \cdot \cdot$ de fuga et invent. $- \xi$

^{. 177} c de post. Caini – o

تفس المرجع : تتم المعرفة بالقوى عن طريق البداهة ، أما التي تبدأ من العالم فإنها تتم بالبرهان .
 ۲ - نفس المرجع : تتم المعرفة بالقوى عن طريق البداهة ، أما التي تبدأ من العالم فإنها تتم بالبرهان .
 ۲ - Qu. in Ex.

الأخلاق ، وهو عبارة عن انتقال من حالة إلى أخرى أعلى منها ؛ ولكل درجة من درجات هذا السباق ما يناسب من نشوء قوة إلهية عليا ؛ أما السبب المشترك ، فهو راجع إلى الحيرية أو الرحمة الإلهية ، التي هي في الحقيقة القوّة الأولى. فالله تعالى بحكم خيريته وحبه للجنس البشرى ، لم يشأ أن يتركه عرضة للفناء دون أن ينقذه ، لذلك يصدر عنه قوى تسند الإنسان وتجعله يسير في طريق التقدم ١ . ولا ريب في أن الكائنات التي لاترتكب الذنوب بحكم طبيعتها ، ليست في حاجة إلى دفاع أو أو امر أو نصائح ٢ ، إذ أنها هي نفسها القانون غير المسطور ٣ . لكن الكائن الوسط ، الذي ينزع للخير والشرّ على السواء ، في حاجة إلى إله ينصحه ، كما أن الشرّير في حاجة إلى أو امر ونواه لكي تساعده على تجنب الشرّ ، وإن لم تؤدّ به إلى إدراك الحير ⁴ . فهذا الإله ليس الكائن المجرد الواحد الأحد ، بل هو يتحوّل إلى قوى إلهية .

و «الكتاب المقدس يدعو كل من يستطيع العدو سريعا ، إلى أن يحاول ، دون أن يتنفس أو يستريح ، الاتجاه صوب اللوغوس الإلهى الأعلى ؛ ولكن الذى لم يبلغ هذا المدى من السرعة ، عليه أن يلجأ ولى القوة الشعرية ، التى يسميها سيدنا موسى الله ». إذ أن كل الأشياء قد أسست ونظمت بوساطتها . (حقا ، إن الذى قد فهم أن الكون صار بعد أن لم يكن ، يكون قد أوتى خيرا كثيرا ، ألا وهو علم الحالق ، وهو يقنع المخلوق بأن يحب من أوجده) ؛ والذى لم يستعد استعدادا كافيا ، عليه أن يلجأ إلى القوة الملكية (فهو والحالة هذه ، يؤد ب بالتأتيب ، باعتباره خاضعا وبحكم خوفه من رئيسه ، إن لم يكن بحكم حبه البنوى لأبيه) . أما الذى لم يدرك هذه الحدود لسبب تنائيها ، فأمامه طرق عديدة محدددة ، مثل القوة المنقذة ، والقوة الآمرة ، والقوة الناهية ؛ والذى فهم أن الإلهى ليس شديد القسوة ، بل هو رحيم بحكم طبيعته والقوة الناهية ؛ والذى فهم أن الإلهى ليس شديد القسوة ، بل هو رحيم بحكم طبيعته

۱ – « لو لم يكن الله عطوفا على الكاثنات ، لما صنع شيئا بقوته الشعرية ، ولما منح قوانين بقوته الملكية » وهنا كما في . ۲ V. M تبدو العاطفية في المكان الأول .

^{. 48 6 1} leg. alleg. - Y

[.] ο ι ε de Abrah. - Ψ

^{؛ -} leg. alleg. - ؛ نفس الموضع .

ه – المقصود من هذه الفقرة إعطاء تأويل مجازى للمدن التي يلجأ إليها مرتكبو جريمة القتل عن عمد .

الطيبة ، فإنه يتوب رجاء الحصول على العفو الشامل ، حتى إذا سبق له أن أذنب ، والذي يعتقد أن الله مشرّع ، سيسعد بإطاعة جميع وصاياه ، فيتجنب الشرّ ، إن عجز عن الاشتراك في الأعمال الصالحة السامية » أ . فالنفس التي تسمو إلى التقوى . تمرّ بالتوالى من الامتناع عن الشرّ إلى إطاعة وصايا الله ، إلى الأمل في عطفه . إلى الخوف ، إلى حبّ الخالق . وفوق كلّ هذا ، توجد الحياة الخالدة ، التي يعطيها ، اللوغوس دون سواه .

ولكن إذا استعرضنا على التوالى كلاً من الوظائف الأخلاقية لهذه القوى ، يتبين النا أنه لاتوجد أية منها ، إلا ونسبها فيلون فى مكان منّا للوغوس وحده . إنه بواسطة اللوغوس ، باعتباره القوّة الشعرية ، ولدت جميع الأشياء ، وهو أيضا الذي يلهم حبّ الخالق ٢ .

واللوغوس كذلك، باعتباره القوّة الملكية ، يؤنب بنى الإنسان فيجعلهم يخافون الله ٣ . وباعتباره القوّة المنقذة ، يساعد المذنب مساعدة مليئة بالعطف والرأفة ٤ . فهو الوقت نفسه ، القانون والقوّة التشريعية ٥ . وأخيرًا باعتباره القوّة الناهية ، يعمل على تجنب الشرّ ، وهو في هذا الدور ، يقابل الله نفسه الذي يجعل مخلوقاته تشترك في الخير ١ . ولكن مما تجدر ملاحظته أن اللوغوس لايملك جمع هذه الصفات . في آن واحد ، كما أنها لم ترد في مكان واحد . فإذا أراد فيلون نقديم بيان إجمالي عنها ، كما جاء في النصّ السابق إيراده ، لحأ إلى اختلاف القوى ، فاصلا . في عبارات أو مصطلحات مختلفة ما يكوّن في إجماله صفات مصطلح واحد .

وعدم الدقة هذه في تحديد الكائن وتعيينه ، لاترجع إلى روح تفكيرية ، بل تعود

[.] $1 \cdot \cdot \cdot - 4 \vee \cdot$ de fuga et invent. - 1

۲ – الروح تسمونجو الله (Qu. in Gen.) ۲ ، ۲۳۸ ؛ ۹ ، ۳ ، leg. alleg. ۲۳۸ ، ۱ ، ۶۰ Qu. in Gen. عن طريق الشكل ، و الشكل Forma يمثل صورة الله أو عقله .

^{. 7 6} de fuga — 7

[.] YAY 4 quis. rer. div. h. - &

[.] TYT ' T ' de Somn. ! TT ' de migr. Abrah. - o

^{. 1} \vee \vee \vee \vee leg. alleg. - \neg .

بالأحرى إلى حالة تضرع أو صلاة ا ، أى إلى حالة وازع النفس فيها هو الحاجة ؟ إلى المعرفة لاالرغبة في المعرفة . فني مثل هذه الارتجالات ، نرى فيلون يغير بحسب الحاجة ، نظام القوى ووظيفتها الأخلاقية . وفي الفقرة التي أور دناها ، قسم القوى إلى قوى متعلقة بالعالم (قوة خالقة وقوة ملكية) ، وأخرى متعلقة بالإنسان المذنب (تلك التي تعين وتنقذ ، وتلك التي تأمر ، وتلك التي تنهي) . لكنه ذكر في موضع آخر أن القوة المنقذة خاضعة للقوة الحالقة ، وأن القوة المشرعة خاضعة للقوة الملكية ؟ . لذلك ، اقتصد في القاعدة على إيراد القوتين الإلهيتين « الأقدم عهدا » ؛ وهما القوة الحالقة ، أو الرحمة ، والقوة الملكية ؛ وهذا يطابق في نظره التمييز الوارد في الكتاب المقد س من الله والرب .

والا نتقال من معرفة « الربّ » إلى معرفة « الله » هو تقدّ م أخلاقي . فبدلا من أن يجاف المرء الله باعتباره ربا قديرا ، نراه يضع ثقته فيه ، باعتباره المنعم ومصدر الحير ، ويكون محل حبه وعطفه ، وإذا كان أفضل الناس هم الذين يتمثلون الكائن ، فانه يليهم أولئك الذين يفكرون في أفضاله ، ثم يجيء من يحشون سيادته ". إذًا ، فالكائن الأسمى هو ربّ الأشرار ، لكنه إله بنى الإنسان السائرين في سبيل التقدّ م آ .

فكل قوّة ، مميزة عن سائر القوى ، توازى إذًا حالة نفسية معينة . ولكن عبادة القوّة تتخذ أيضا شكلا آخر .

وكثيرا ما يشير فيلون إلى نظرية خاصة باختلاط القوى، وهو يقدمها أحيانا كأنها مذهب غامض . ويبدو أنها تتخذ شكلين متميزين ، بل ربما كانا متعارضين كلّ التعارض .

١ – القوى هي ملاذ الأرواح الحديدة بالحلاص والنجاة .

۲ – الكتاب المقدس يحث ۱۲۹، de Abrah، مقابلة بين هؤلاء الذين يعبدون الله لذاته، وبير من يعبدونه لحاجأتهم إليه .

۳ – Harris ؛ ۲، ۹۷ ؛ Harris ، ص ۲۷ : رحمة الله في القوة الخالفة .

^{. 4. -} AA 6 de plantat. - o

^{. 174 6} de Abrah. - 8

^{. 14 6} mut. nom. - 7

إنه يرى أن القوى ارتكازا متناسبا مع قدرتنا ، لكنه فى الوقت نفسه يذهل أمام عظمتها وغموضها ، بل يقول : إنه ليس من الممكن فهمها ، وإن العالم عاجز عن احتوائها ! ، فهو زاخر بأفضال الله ، « وإذا كنا عاجزين عن تقبُّل أفضال الله ، فكيف لنا أن نتحميّل القوى التي تعاقب » ٢ .

فمن الضرورى ، والحالة هذه ، أن تلطّف القوى الإلهية بعضها بعضا ، حتى يتسنى للعالم وللنفس أستيعابها . فلو لم يعمل الله إلا بسيادته وبعدله ، لخرب العالم ولأهلك المذنبين جميعا ، لكن رحمته ورأفته تحولان دون ذلك . فهنالك « اشتراك واختلاط بين القوى ، دون أن يكون امتزاج » ؛ فعند ما يكون الله رءوفا ، تبدو عظمة سيادته ؛ وعند ما يكون سيدا ، تتجلى رأفته ورحمته ٣ .

أما السبب العميق لهذا الاختلاط ، فيجب أن ننشده في العبادة الروحية ؛ ذلك لأن شعور الحبّ والثقة بالرحمة الإلهية سيرتفع بنا إلى الشأو الأعلى ، إذا كنا _ في الوقت نفسه _ نخاف سيادة الله وسلطانه ، كما أن الأمل في رحمته ينقذنا من المساوئ التي تصيبنا عن غير عمد ، ويبدو هذا على الأقل في حالة الذكاء المتوسط الذي يسير بطبيعته في طريق الحير والشر على السواء . فالكائن الأسمى ، بالنسبة إليه ، هو الله الذي يثيب ، وهوالرب الذي يعاقب ° .

كذلك النفس السائرة في طريق التقدم ، التي تركت العبادة التنجيمية وبدأت في العبادة الإلهية ، نراها في حاجة إلى هاتين القوتين : إحداهما لتفرض عليها القوانين، والأخرى لتغدق عليها النعيم والأفضال ٦ . أما النفس الكاملة ، التي جعل إسحاق رمزا لها ، فقد أصبحت في غير حاجة إلى أن تكون أحسن بقوة القوانين الجبرية ،

[،] ۲۳، de opif. m. ؛ ۱، طور مدرك من حيث الذات ؛ ۲۲، ۲۲، ۲۳، طور مدرك من حيث الذات ؛ ۲۳، طور مدرك من

٢ – وهي تطابق منا القوة الملكية ؛ ٣٢ ، de Ebriet ؛ وقارن .quod deus imm

ه٧ : لن ينجو أى إنسان لو أراد الله أن يحاكم بلا رحمة هذا الجنس الفانى .`

[.] ra c de Cherub. - r

٤ - نفسه .

^{. 90 () (} leg.alleg. - o

^{. 177 () (} de Somn. - 7

بل هي لاتعرف إلا رحمة الكائن الأسمى وأفضاله . فالرب الله ـ في نظرها ـ يصبح الله فقط ، ولذلك فإن اختلاط القوى يعتبر وجهة نظر سفلي ١ .

لكننا نرى فى موضع آخر ، على الضد من هذا ، أن معرفة اختلاط القوى تعتبر وجهة نظر عليا : « فالكائن الأعلى يرى من الخير أن يسمى ربا للأشرار ، وإلها للنفوس السائرة فى طريق التقد م والفلاح ، ولكنه رب وإله فى آن واحد للأفاضل وللأكثر كمالا » ٢ . والكامل فى هذا النص يوازى الرجل الإلهى أو المتأله ، فكيف نوفق بين هذا التأكيد والتأكيد السابق ؟ .

هنا، نجد نظرية أخرى تبدأ من نقطة مختلفة . فعندما تجلى الكائن الأسمى لإبراهيم ، كان يظهر ، إما بقوتيه معا أو وحده ، فروئيا القوتين فى آن واحد ، لاروئيا الرب أوّلا والله ثانيا ، هى إذًا الدرجة التى تلى فى المرتبة مباشرة روية الله ؛ « من الخير أن نخلط بين هذه المقاييس الثلاثة (الله وقوتاه) ، وأن نجعل النفس تتصورها حتى إذ ما تحققت أن الله هو الأعلى ، تتقبل سمات سيادته وفضله » " .

ويرجع هذا الخلط إلى ثالوث غير قابل للتجزئة . « فقد أبيح (فى هذه الرؤية) أن يكون الثلاثة واحدا ، وأن يكون الواحد ثلاثة » أ . وتتآمر القوتان فى سبيل فائدتنا ، فإذا ما انفصلتا لسبب وظيفتيهما المختلفة ، اتصلتا واتنفتا لتكون تابعتين كليهما لرأفة الله ه . أنهما تتحدان ، لالتحد كل منهما الأخرى ، كما جاء فى النظرية الأولى ، ولكن لتصبحا واحدة ، ولا لتضعف كل منهما فعل الأخرى على العالم أو على النفس ، بل لتتقويا فى الوحدة الإلهية ؛ فبالحب ، يلهمها الله بأنهما متحدتان معا آ . وفى كل موضع ، نرى هذه النظرية معروضة على أنها مستور . فهى « لوغوس مقد س خاص بالذى لم يولد وبقواه مما يجب المحافظة عليه ؛ فالنفس التى تكشف لها

١ – نفسه ، ١ ، ١٦٣٠.

۲ - ۱۹ de mut، nom، - ۲ ؛ نفسه ، ۲۶

^{. 7. 6} de Sacr. Ab. et. C. - 7

^{؛ -} Qu. in Gen ب ، ٢ في البدء .

^{. (70) 77 6 7 6} Qu. in Ex. - 0

[.] Y. Ge Cherub. - 7

هذه الأسرار البالغة حدّ الكمال ، لا يجوز لها أن تكشفها لأحد ١ . ولنلاحظ ، في غير إفاضة أو إلحاح ، أن اتحاد الله مع الحكمة كان موضع مستور .«Mystère». وربما استطعنا أن نستند — في سبيل تأييد هذا التقريب — إلى ما أثر في نحموض عن "Aucher" الذي جمع ، في شأن روايا إبرهيم ، في مستور واحد : « إدر اك حكمة الأب وفضائله العليا ؛ ٢ . على أن در اسة طبيعة هذه القوى نفسها ، ستلتى ضوءا على هذه العبادة الغامضة .

٢ – القوى باغتبارها كائنات أسطورية

لقد شرحنا الوظيفة التى تقوم بها نظرية القوى، فى العبادة والأخلاق ، فلنتناول الآن ما تحويه هذه النظرية بالذات . وسنكشف فيها عددا كبيرا من العناصر ، فنحاول عزلها بعضها عن بعض .

فالمذهب الحلولى الرواقى يضع فى الكون كائنا واحدا حاويا لجميع أجزائه ؛ فنى الكائنات الفردية ، يبدو هذا الكائن فى شكل قوى مختلفة الطبائع والدرجات ، تتكوّن منها وحدة كل كائن ، ويطلق عليها أسماء : استعداد ، طبيعة ، نفس . وهذه المظاهر التى تسمى أحيانا قوى ، ذات معنى كونى قبل كل شيء ، فما هى إلا جزء من الذات الإلهية مهمته إدارة شطر من العالم .

إن فيلون عالم حق العلم بنظرية القوى هذه ، وهى – كشأنها فى الرواقية – لاحصر لها ، والغرض منها هو منع انحلال الكائنات ؛ وبعبارة أخرى ، هى حرّاس حصن العالم ٣ . مثال ذلك أن قوّة إلهية تنظم هطول الأمطار لمنع خراب الأرض ، وقد أشير إلى علاقاتها بالله بعبارات رواقية تماما . وهى امتداد لله ، لكن هذا

۱ – لا ينبغى الحلط بين هذا السر الكامل (٦٠، de sacr، Ab. et. C.)، سر اتحاد القوى ، وبين الأسرار الصغرى الواردة فى de Abrah (فقرة ١٢٢) التى تتعلق بالقوى المنعزلة .

[.] ۲۰۲ س ، ۸ ، ٤ ، Qu. in ، Gen. - ۲

^{. 18.6} Harris 97867 Qu. in Ex. - 7

۲۲، Harris ؛ ۲۱، Qu. in Gen. – ۶ ؛ ۲۲، Harris ؛ وقد أشير في غموض كثير إلى أن الكواكب المذنبة قوى إلهية ولوغوسات (نفس المصدر ، ۳، ،۱۵، ۱۸۲) .

الامتداد ليس ناشئا عن تقسيم كينونته التي لا تتعير الى الأبد؛ بل هو ناتج عن تمدّ دُ متوتر في أنحاء العالم ا .

ومع هذا ، فهنالك تأثيرات أخرى أثرت فى فيلون . فهو لايعلل الظواهر التفصيلية ،على اعتبار أنها قوّة إلهية ، إلا بصفة استثنائية بحتة ، بل إنه لايطلق اسم « قوّة » على القوى التى أقامت وحدة الجسم الحيّ أو المتحرّك . فالقوى لاتسيطر على كائن فردى ، بل على جملة أو مجموعة من الكائنات ؛ فهى موجودة بتأثيرها فى كل كائن ، فتؤد ي إلى تماسكه . أما وجهة النظر الجديدة فى هذا الصدد ، فهى أن تلك القوى تسمو بطبيعتها على الكائنات ، فهى أوسع من أيها ، وأقرب إلى الله .

فليست هي إذًا تجزئة «للتمدد — la tension» إلى ما لانهاية في كل كائن على حدة ، بل هي وظائف كونية أو أخلاقية مستقرة معينة . هذا ، وكيف تفسر هذه الفكرة ؟ إن المعروف أن النظرية العامة للمجاز الرواقي هي أن يجعل لكل من الآلهة الشعبية شكلا أو قوة من أشكال أو قوى الإله العالمي ٢ ، وبين هذه القوى توجد - كما سنحاول أن نبرهن — القوى الإلهية التي أوردها فيلون . ولكن ، لتحقيق هذا الغرض ٤، يجب الدخول في بعض التفصيلات المتعلقة بترتيب القوى .

لقد حاول فيلون مرارا وضع هذا الترتيب ، ومما لاريب فيه أن كل القوى لاعداد لها، فلا يمكن ذكرها كلها . فهى تشبه فى ذلك الصفات الجديدة دائما التى ، تنسبها الديانة الإغريقية الشعبية للآلهة ، والتى استقاها فيلون من الأساطير ، وكثيرا ما نسبها إلى الله الأسمى أ. ومع ذلك ، فإن هذه القوة خاضعة أو تابعة بعضها لبعض

۱۹۷ ، ۷ ، Diog. La. - ۲ . في زأى الرواقيين أن الكائن الذي محترق كل شيءٌ يسمى بأسماه مختلفة حسب قواه .

وهذا ما يتيح وضع ترتيب لأهمها . فالواقع أنها خاضعة فى إنتاجها لقانون التقسيم إلى أجزاء متساوية أو متعارضة ، شأنها فىذلك شأن جميع الكائنات المعقولة أو المحسة . فاللوغوس القاسم يعمل أوّلا فى تقسيمها إلى قوّتين ساميتين تعارض إحداهما الأخرى القوة الشعرية التى خلق الله بها العالم ، والقوّة الملكية التى يتولى الله بها سيادته الويستعاض عن هذا التقسيم أحيانا بآخر ، وهو التقسيم إلى ثالوثين متعارضين ، ليس كل منهما إلا توسع وتعبير لإحدى القوّتين الأصليتين . وهاتان القوّتان متساويتان كل منهما إلا توسع وتعبير لإحدى القوّتين الأصليتين . وهاتان القوّتان متساويتان كم أنهما متعارضتان ، وتهدفان لعمل واحد ٢ .

ووجهة النظر هذه تفسر ما نلاحظه كثيرا عند فيلون من التناقض ، إذ أنه يضع بين القوتين اللوغوس تارة ، والكائن الأسمى تارة أخرى . فالمقصود في الحالة الأولى هو اللوغوس الموفيّة ، أى الذى يمنع المتعارضين عن إبادة بعضهما بعضا كلما التقيا في الطبيعة . أما في الحالة الثانية ، فالمقصود هو الإله الأسمى الذى يعلو على جميع الأقسام . وهذا هو مبدأ الترتيبات ، أو التصنيفات ، الحاصة بالقوى .

وأوضح هذه التصنيفات ، نجده في كتاب : Qu. sur l'Ex. مهنالك نرى أن أقدم قوتين هما القوة الشعرية ، التي يسميها موسى الله، لأن الكائن قد أسس الكون ونظمه بمقتضاها ؛ والقوة الملكية ، التي بمقتضاها يأمر الكائن الأسمى الكائنات بمجرد مولدها ، وتخضع للقوة الشعرية ، القوة الرحيمة أو المحسنة التي بها يرحم الله خلقه ويرسل إليه معونته ؛ وتخضع للقوة الملكية القوة التشريعية التي بها يعاقب الله . وفي « رسالة . de fuga et inv ، خيث اتبع المؤلف نفس هذه التقسيات ، نرى أن هذه القوة الأخيرة تنقسم إلى قوة آمرة بما يجب عمله ، وقوة ناهية عن الشرق .

and the state of the con-

إن هذا التضاد أو التعارض الذي لايبدو لأول وهلة ، ناشئ من أن القوة الشّعرية هي عناية أصالة وذاتيا، أما قوة السيادة فهي العدالة التي تعاقب (qu. in Gen () ١٦٦ (quod rer. div. h.) .
 ١ ٥ ٥٠) .

^{. 177} ϵ quis rer. div. $\hbar \epsilon = \gamma$

^{. 7. 4. 7 - 4}

٤ - نقرة ٩٥.

¹⁴ Ced. 152 aus.

وبوجه عام "، إن فيلون لم يورد بيانا مسهبا ا ، بل اقتصر على ذكر القوتين. الأوليين ؛ أى القوة الملكية ، والقوة الشعرية . فهما أعلى القوّات ا ، وأقدم القوّات " ، وأقربها إلى الكائن الأسمى ؛ . أما فى التفصيلات ، فقد اتخذت كل منها وظيفة القوّات التابعة الخاضعة . والقوّة الشعرية هى أيضا خيرية الله ، إذ أن كلّ شيء قد وجد بوساطتها ، وهي رفق الله الذي يحبّ أن يعطى ، وهي أيضا نعمة الكائن الأسمى " . فالله ، بأضيق المعانى ، هو تلك القوّة الكريمة ، القوّة الهادئة الرفيقة الخيرة المحسنة " التي بها يوجد الله العالم .

إن تطابق أو وحدة الخيرية "la bonté" مع القوّة الخالقة لن تدهشنا إذا فكرنا في نظرية الخلق كما نراها في طياوس ، والتي كثيرا ما ذكرها فيلون . فالخالق أو « الديميرج » لم يخلق العالم إلا لأنه رءوف ٧ . وقوّة السيادة لاتتدخل إطلاقا في الخليقة الأمر الذي كان سيصبح ضروريا لوكان الخلق كان حقا عن عدم ex nihilo . وكذلك الربّ ، أي القوّة الملكية ، المسماة أيضا السيادة ^ ، نجدها مماثلة تماما في واقع الأمر للقوّة التشريعية التي تعاقب ٩ . أما القوى الخيرة الرءوفة ، فيقابلها أحيانا لاالقوّة الملكية ، بل القوّة الخاصة بالعقاب ١٠ . « ونظرا لتلك القوى الأخيرة ، نجد الرب سيد المخلوقات ورئيسها ١١ » . وأخيرا ، فان هذه القوّة توضع في موازاة سيد المخلوقات ورئيسها ١١ » . وأخيرا ، فان هذه القوّة توضع في موازاة

١ – قد تكون دفعته إلى ذلك ضرورة أن يجد معنى رمزيا فى الحالة الأولى لجميع الأشياء الموجودة:
 فى تابوت العهد . أما فى الحالة الثانية ، فهو يريد إيجاد معنى رمزى للمدن الست التى يلجأ إليها اللاويون .

[.] yy de Cherub. - y

^{. 99 6 7 6} Vita Mos. - 7

^{. 171 6} de Abrah. – £

^{. • 4} de sacr. Ab. et. C. 4 mm c mm c de Cherub. - •

^{. 7 .} Y . Qu. in Ex. - 7

[.] $\gamma \gamma$ 4 de opif m_* – γ

^{. 17%} de Abrah. 479 c de Cherub. - A

[.] ov () (qu. in Gen. - 4

[.] A. 6 de Ebriet - 1.

^{. 177 6} quis rer. div. h. - 11

العدل ١ ، ووظيفتها هي وقف الشراهة والمحافظة على قانون المساواة ٢ .

ولا يمكن أن تنسب هذه المقابلة الواضحة المفصول فيها ، إلا لفرق فى الأصول ، وسنجد تعليلها إذا أوضحنا من جهة كيف تحوّل الإلهان المجرّدان فى الأساطير الرواقية (النعمة والعدالة) إلى الإله والربّ عند فيلون ، وهما القوّتان الرئيسيتان . وسنجده أيضا إذا أوضحنا كيف أثرت فى فيلون الفكرة الافلاطونية الخاصة بخيرية الله .

إن النعم والعدالة هي ضمن الآلهة التي طالما خاضت فيها التفسيرات الحجازية الرواقية . و « موجز كرنوتوس الأواقية و « موجز كرنوتوس النعم التي تشير إلى الإحسان والعرفان بالجميل . ويستدل الصدد إلاتفسيرا سطحيا عن النعم التي تشير إلى الإحسان والعرفان بالجميل . ويستدل من فقرة واردة في Beneficiis لسنيكا أن هذا التفسير يرجع إلى وحسان ونجد أيضا عند فيلون تفسيرا بمثل هذه الطريقة . فالنعم لاتدل فقط على إحسان الله نحو بني الإنسان ، بل إن نعم الله هي بناته العذاري ، وهذا مما يدل على أن تفسيره رواق ؛ وهي أيضا الفضائل الثلاث (أي الفضيلة بالطبيعة ، وبالعلم ، وبالتمرين) التي منحها الله ، أو التي أعطت نفسها ، إلى بني الإنسان للوصول بالحياة إلى مستوى الكمال أ . فالله ، باعتباره مبدأ جميع النعم ومصدرها ، « يشبه زوس الوارد في كتاب Cornutus » . وفضائل موسى غير قابلة للفصل بعضها عن بعض ، فهي تخدم بعضها بعضا ، « محاكية النعم العذاري اللائي لاتنفصل بعضها عن بعض على النعم القانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم القانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل للتغيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل التفيير من قوانين الطبيعة . وما يقال عن الفضائل ينطبق على النعم المقانون غير قابل التفير قابل التفير قوي المقانون غير قابلة المقانون غير قابلة المقانون غير قابلة المقان عالم المقانون غير قابلة المقانون ألم المقانون أل

^{. 99 6 7 6} V. M. - 1

^{. (} انفسه ، ۲ ، ۱۳ و نفسه ، ۲ ، ۱۳ و نفسه ، ۲۰) . « و نفسه ، ۲۰ و نفسه ، ۲۰ و نفسه ، ۲۰ و نفسه ، ۲۰ و نفسه

٣ – الفصل ٥٠.

^{. 1.} At ι \mathfrak{r} (Arnim, Vet. Stoic. fr.) ι \mathfrak{r} ι ι ι = ι

ه - ۲ ، ۲ ، Qu.in Ex. بالنعمة العزراء ، ۲۲ ، Qu.in Ex. و النعمة العزراء ،

^{. • £ 6} de Abrah - 7

٧ - ص ١٠ ؟ ١، ٥٠٠ : « سِمِي اللهِ أَبَارِ النَّمْرِ » ...

فمن ملك إحداها ، ملكها جميعا » ا . « فأى خير ينقص عند ما يكون الإله المخصب موجودا مع النعم ، بناته العذارى الطاهرات من كل دنس و فساد ، واللائي يغذيهن الأب » ٢ . فجميع هذه الصيغ تفترض بداهة تفسيرا رمزيا للنعم ، بنات زوس ، وهو أن النعم متصلة بالإله الأسمى اتصالا أوثق من أى كائن آخر ؛ فالنعمة العذراء تضع نفسها دائما بين الله والكائنات التي تتقبل أفضاله ٣ ، وحتى اللوغوس والمطر الذي هو إحسان من الخيرية الإلهية لايهطل إلا بفضل النعمة ٤ .

من ذلك نرى أن النعمة هي ، بالإجمال ، مجموعة الهبات والإحسانات الفائضة من خيرية الله أو قوته الشعرية . ومعنى ذلك أن كل شيء هو نعمة من نعم الله : العالم ، والعناصر « التي يمنحها إلى أنفسها كما يمنح بعضها إلى بعض » ، فهي أسرع من حميع الكائنات ، وهي تسبقها ، إذ لاأحد من الكائنات يعد جديرا بها في حد ذاته . « وهي أزلية ، لا عيب ولا انقطاع فيها ، إذ نلاقيها ليلا نهارا » أ . ولكن النعمة كثيرا ما تكون تلك القوة المحسنة نفسها ؛ فالألوهية الشعبية شبيهة بإحدى قوي الألوهية السامية ، طبقا لطريقة شائعة عند الرواقيين ٧ .

كذلك القوّة الملكية ، أو القوة التي تعاقب ، هي « العدالة » اليونانية ، ابنة «زوس» . وقد ردّ د فيلون ذكر العدالة الهرائة ، وهي تحتفظ في نظره ، بعدد كبير من المميزات التي تجعلها شبيهة بالآلهة الأسطورية . وفي مقدمة هذه المميزات الصفتان المعتادتان ، وهما : الحلول بجوار الله ، والملاحظة للشئون البشرية أ . وهي عدوة ا

age with says buy

[.] r · r · Vita Mos - 1

[.] TI 6 de Migr. Abr. - Y

^{. • • •} de mut. nom. - •

[.] ۱۰۷ c quod deus imm c vx c v c Leg. alleg. — •

अरुप्ति अपूर्ण अस्ति है है है है है है de sacrificant. = ५

الطبية أو الزافة هن أقدم النعم الطبية والنظامة أهما سبب الخليقة (النظامة أهما سبب الخليقة (النظامة أهما سبب الخليقة (العرب المحادية) (العرب المحادية) العرب المحادية (العرب المحادية) العرب

[.] ۱۷۷ ، de decal. - ۸ ؛ نفسه ، مه de speç، اوgg ميز ۾ م ، مسف ؛ ۱۷۷ ، de decal.

Land Bay Son Sign

الرذيلة ، ومنقذة المظلومين وحليفتهم ١ ؛ فالتقريب بين العدالة والحرب ، بينها الله هو حارس السلام ٢ ، عسير الفهم إن لم نفسره بالمعنى الاشتقاق الذي يعطيه علماء الأساطير لكلمة العدالة،، وإن لم نذكر المقابلة بين العدالة والسلام باعتبار أن كليهما من بنات زوس ۳

ومما لاريب فيه ، أن فيلون كثيرا ما وفق بين هذه الأساطير ، وبين فكرة غريبة تماما عن الأساطير الإغريقية . فالعدالة في نظره ، تقوم بوظيفة هامة في العقوبات المفروضة على أعداء إسرائيل عمد وقد استخدمها أيضا مرارا وتكرارا في عرض القانون الجنائي اليهودي . فهي التي – على ما يبدو – تجعل العقوية متناسبة مع الحريمة ، طبقا لقانون عقوبة المثل ° . إذ أنها تحاكم من يرتكبون جرائم اليمين الباطل والقتل ، كما أنها تستخدم في معاقبة من يلجأون لطرق خفية غير مرئية ، كالقتل عن غير عمد ٦ ؛ ومن ثم تكون الفِكرة قد أدخلت على الدين اليهودي . والمرجح أن قوَّة الله هذه هي التي استقرّت في معبد أورشليم في عصر المكتَّابيِّين ، وتدخلت لمعاقبة أعداء إسرائيل^٧ وهذه الجملة : العدالة عدوّة الرذيلة ، موجودة أيضًا في الإضافات اليونانية لسفر إستير ^. وهكذا ، يسهل علينا تفسير أصل هذه القوّة الملكية ، التي تؤثر في بني الإنسان بالخوف من العقاب ٩ .

Aug.

[.] TTT : T : To : T: de spec. legg. - 1

[.] ۱۷۸ 6 de decalogo -

⁻ Cornutus - ۳ م فصل ۲۹ .

ی — Contre Flaccus ، فصل ۲۰ ، ۳۸ ه .

ه _ في حالة خاصة ، M. V. M.

La special state of the specia

۸ - Baruch ، ۱۳ ، ۸ ، Esther ، ۸

⁽ الذي هو يهودي إغريقي : Schürer ، ص ۷۲۱) ۹۹ ، ۲ . .

٩ – ، ٨٩ ، ٢ ، Qu. in Ex ، عد يجد تمثيل الله مع قوتيه نموذجا له في رمزية أسطورة أبولون ۱۳ ، leg. ad. C. ، Apollon ؛ « فهو يحمل في يَده اليسري قوساً وسهاماً ، ويقدم نعما بيده اليمني ؛ إنه ينبني حقيقة أن يجعل المخير المكان الأسمى ، أي الأيمن ، ويسحب العقاب فيجعل مكانه سارا وهو المكان الأدني ». قارن ١٢٤، de Abrah.

لكن هاتين القوتين لم توضعا دائما متقابلتين ، باعتبار أن إحداهما مضادة للأخرى ، فقد سبق أن ذكرنا النظرية الافلاطونية المتعلقة بالطيبة أو الرأفة الإلهية ؛ والمعروف أيضا أن فيلون كان يعتبر أن العقاب خير للمذنب ، وأن العاهل لايجب أن يتولى سيادته إلا لحير رعاياه . كذلك عند اليهود ؛ فقد عمدت المزامير وأحيانا الأنبياء ، إلى التخفيف من قسوة قوة الله العادل الذي يعاقب الشريرين ، والإشادة برحمته العميقة نحو المذنبين . وقد لاقت جميع هذه الآراء القبول الحسن في تفكير فيلون ؛ فهو يرى في الرب ، إلها رءوفا رحيا يغدق على العالم نعمه ، وعلى استعداد دائما ليغفر للمذنب التائب . وهكذا كانت السيادة والعدل تعتبران لامساويتين للرحمة أو الرأفة ، بل دونها مكانة ، وهذا هو ما يحدث أحيانا .

إن فيلون يقول إن القوّة الشعرية سابقة للقوّة الملكية ، لأن الكون يجب أن يوجد قبل أن يؤمر ا ، بل إن القوّة التي تعاقب يجب أن تكون خاضعة للرأفة الإلهية ، وهذا إذا صحّ أن العقاب يعود بالحير على من يوقع عليه ٢ . فاعتمادا على الرأى المتقدم نلاحظ أن قوّة معينة ، ذكرت فيما سبق كأنها جزء خاضع للقوّة الشعرية ، قد بدت الآن أعلى من مصدر جميع القوّات الأخرى : وهي رحمة الله أو القوّة المتعطفة . ومنها استمدّت القوتان الخالقة والملكية ٣ ؛ أما القوّة الشعرية ، فقد أطلق عليها اسم « سبب الاعتقاد في خيرية الله أو طيبته » أ .

وهناك تعديل آخر أدخل على النظرية الرواقية . يعتقد الرواقيون أن القوّة ذات معنى كونى قبل كل شيء ، فنحن إذًا إزاء تفسير طبيعي للطبيعة ؛ بعكس الأمر عند فيلون ، حيث نرى القوى تكتسب معناها الكامل ، بحكم اتصالها بالروح الإنسانية ، فالانتقال من معنى إلى آخر مُيحدث لفيلون شيئا من الاضطراب والتردد ..

[.] TY (Y, Qu. in Ex. - Y)

^{. 171 6} de conf. ling. - Y

[،] نفسه ، qu. in Ex. – ۳

^{؛ –} نفسه ، ۲ ، ۲۸ .

وبسبب هذا المعنى المزدوج ، نراه يقسم القوى إلى طائفتين ، أوّلا ، تلك المتعلقة بالعالم ، (أى الله والرب) ، ثم تلك المتصلة بالروح الإنسانية ١ .

ولكن كثيرا ما يكون الله والربّ على اتصال بالروح الإنسانية . ولحلّ هذا التناقض ، يقول : إن الكائن الأسمى يدعى أحيانا الله ، وأحيانا « ربّ إبراهيم » ، وذلك لأن الحكيم (إبراهيم) في مكانة مساوية لمكانة العالم ٢ . بل حتى في الناحية الكونية ، يشير فيلون إلى أن القوى التي تسيطر على أجزاء من العالم ، مختلفة القيم بحسب ترتيب مكانتها . فالكائن الأسمى هو الذي خلق العالم المعقول ، والقوّة الشعرية هي المختصة بالعالم الذي تحت القمر المميز بالتغيرات ٣ . وهذا النص الغريب المنعزل ١ ، يشير إلى فكرة أولية عن الصانع le démiurge ، الوارد ذكره في المذاهب الغنوصية التالية لعصره ، و لكنه لاينفهم بمعناه الكامل إلا بفضل التفسير المجازي المويد لم . فالكرات الكونية المختلفة تطابق ترتيب الكائنات المجازية ، والعالم المعقول هو الحكيم الكامل المرتبط بالكائن الأسمى ، والعالم السماوى هو الإنسان السائر في سبيل التقدم الذي يتقبل إحسان الله ، والعالم الذي تحت القمر هو الشريّر الذي يعاقبه الله .

هكذا تصبح القوى أكثر ارتباطا بالنفس الإنسانية ، إذ أن النفس تتصل بتلك القوى ، عن طريق العمل الأخلاق والصلاة . وهذا التحوّل إلى معنى نفسى وأخلاق ، الذى سنراه فى تصوّر العالم المعقول ، يمكن تفسيره لابالفكر الفيلونى فحسب ، بل به وبالانقلاب الذى حدث فى مصر ، فحوّل الرواقية إلى عبادة روحية ؛ وسنتناول هذا الموضوع فى الكتاب التالى ٢ .

^{. 1.7 6} de fuga. et invent. - 1

^{. 17. (} vo (r (qu. in Gen. () 04 () (de Somn. - r

[.] γοι - γο· · Λ · ε · qu. in Gen. - Ψ

عارن مع هذا .quod deus imm ، ٥٠ : لقد أو لد الأسرار بواسطة الغضب ، و الأخيار .
 بواسطة النعمة .

ه – وهو مناقض أو معارض تماما للنظرية العادية لفيلون التي تنسب الحليقة للطيبة فقط.

^{7 –} ليس لنا أن نتناول هنا لتفسير فلسفة فيلون وجوه الشبه (التي أشار إليها Darmesteter بين نظرية القوى وإحدى النظريات الفارسية المعروضة في الأفستا، (٢٤، ١، Ann. du Musée Guimet أي النظرية التي تحيط بأورمازدا. وسواء عززنا هذه النظرية لأثر الفلسفة الفيلونية (Darmesteter)،

٣ _ العالم المعقول والمثل

أيا كان التغير الذى حدث فى طبيعة المثل، عند مرورها من افلاطون إلى فيلون، فيما لاريب فيه أن الوظيفة التى تقوم بها المثل، تختلف كل الاختلاف عند كل من هذين المفكرين. ذلك لأن فيلون لا يعمد إلى شرح العالم، بل إلى شرح العبادة الإلهية، فهو يعتبر أن العالم المعقول غرض أو وسيلة للعبادة الداخلية قبل كل شيء. ولقد بين Reitzenstein فى كتابه Poimandres أن النصوص الهرمسية تحوى نوعا من الدين الكونى المطبوع بطابع روحى ؛ إذ قد استعيض فيه عن عبادة الأشياء المحسة ، كالشمس بعبادة مثيلاتها المعقولة. وقد عثرنا على أثر لمثل هذا التصور فى نص من نصوص فيلون ٢، لكن النعوت الدينية موجودة فى مكان آخر أيضا ؛ فالأشياء المحسولة عن الأشياء المعقولة ، مثل ما نرى الأشياء المقدسة مفصولة عن الأشياء المعقول معبد أكثر تقديسا ألم الان العالم المعقول هو ، قبل كل شيء ، وسيلة من المعقول معبد أكثر تقديسا ألى الله .

وقد كانت المُثُل ، فى نظر افلاطون مثلا أزلية ؛ وقد ظلت كذلك عند فيلون ° ، ولكنها أصبحت أيضا شيئا آخر . فعالم المثل بأسره ، عالم من عقول بحتة

** . 1

أو لأثر المذهب العبرى الحاص بالكلمة كما يقول Chapot) و العاص العبرى الحاص بالكلمة كما يقول Chapot) أو حاولنا أخيرا إعطاءها أصلا إيرانيا (antiquaires de France دوم ١٩٠١) ، أو حاولنا أخيرا إعطاءها أصلا إيرانيا كما يرى Lehmann, Manuel d'histoire des religions de Chantepie de la Saulsaye من الترجمة الفرنسية ، فإن المتفق عليه – رغم غموض تاريخ الأفستا – أنه لأ أثر في هذه النقطة المذهب الفارسي parsisme على فيلون .

^{. 4 - 7} Poimand. - 1

^{. 1} vr 6 de conf. ling. - Y

[.] Yo c de congr. er. gr. - T

[.] vo a quis rero div. h. - &

ه - ، Harris ؛ ۱۳ ، qu. in Exod ، ص ۶۶ .

خالصة تماما من كل عنصر مادتي ١ ، وهي لذلك تقوم بعبادة الله ، وأسطع دليل على ذلك هو الطريقة التي عرف بها الإنسان المثل. فلسنا نعرفها عن طريق الحدل الصاعد ، كما جاء في فلسفة افلاطون ، بل بتعمق النفس في عالم أسمى من العالم المحس . فالنفس تصبح عضوا في ذلك العالم ، وهي جزء منه ، أكثر منه معرفة له . والمثل فوق مستوى معرفة الجنس الإنساني الفاني الذي يعيش في المحسوس ٢ ؛ لكن الله لم يشأ أن يحرمه منها حرمانا تاما ، فمنح معرفتها إلى كائنات استثنائية ابتعدت تماما عن الحسد ، وهذه الكائنات هي الأنبياء ٣ . وبعد وفاتهم ، تتطهر عقولهم الحالدة تطهرا كاملا ، فلن نلقاها في العالم المحس ، بل تعود إلى العالم المعقول . ذلك بأن العالم المعقول هو مكان الخلود وموطن النفوس الطاهرة ، والذي فيه نتأمل في طبيعة الله ، فهو ممتزج بنظرية الملائكة الذين منحوا المثل جزءا من شخصيتهم ٤ . *هذا ، والمثل من حيث طبيعتها ، هي ، كما في فلسفة افلاطون ، صور أو مقاييس للكائنات المحسة . فالحير ليس ضمن مجموعة قابلة للفناء ، بل هو بعض الوحدة التي تعدُّ نموذجاً له ° . وإذا أردنا البحث عن تعـديلات للنظرية الافلاطونية فلن نجدها في معنى جديد للمثل بالنسبة إلى نظرية المعرفة ، كما ذهب إلى ذلك « فالتر Falter » . قالمثال الفيلوني هو في رأيه ، « الصورة أو الشكِل الذي به يوجد الإدراك الإحساسات المختلفة » ؛ ووظيفتها ، بالنسبة إلى الله الحالق ، لإتختلف عن وظيفة المبادئ المنظمة في فلسفة « كانت » . أما فكرة أن الأشياء المعقولة يرجع أصلها إلى العقل ، فهذه في نظر فيلون عقيدة كافرة ، بل هي كبرياء من العقل ،

[.] TIA CY : T C I C de Mon. : ITV CY C Vita Mos. - 1

۲۱۸ ، ۲۱۸ ، de Mon. بی ۲۱۸ ، من ۲۱۸ ، ۲۱۸ ، ص

٣ – راجع الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، الفقرة الثانية . ر

ع – لقد فسر حديثا Rodier (Rodier بالمتحدد) النص المعروف من السوفسطائي Sophiste عمى النص المعروف من السوفسطائي (عدد على طريقة فلاسفة الأسكندرية .

^{.160} de mut. nom. - o

۱۹۹۰ - الكراسة الثانية ٢٠٠٥ - Beitraege zur Gesch der Idee ج من ١٩٠٠ . الكراسة الثانية ٢٠٠٥ - ١٩٠٩ .

الذي لا يعرف لنفسه حدًا ١. إنه يتقبل الأشياء المعقولة من الحارج بتأثيرات ، شأنه في ذلك شأن الإحساس الذي يتقبل الأشياء المحسة .

هذا ، وطريقة المعرفة مشروحة بأنها تمثيل على الطريقة الرواقية ٢ ، أوأنها تحوّل تصوّف ٣ . أما هذه الصفة الجديدة التي تجعلها في الفكر الإلهي ، فهي ناشئة عن اتصال نظرية المثل بنظرية الوسطاء . وهنا يجب أن نبحث عن سبب تعديلات الفلسفة الافلاطونية .

إن فيلون لايستطيع المحافظة على استقلال المثل بالنسبة إلى الصانع أو « الديميرج » كما جاء فى طياوس ؛ فقد علمنا من الرواقيين قبل ذلك أن جميع الأسباب المنتجة راجعة إلى الجوهر الإلهى وحده ، أى أنهم استعاضوا بمبدأ واحد ذى مظاهر متعددة عن المبدأين الذين وضعهما افلاطون ، وهما المثال والصانع . أما مذهب فيلون ، فقد مزج بين هاتين النظريتين ؛ فمن جهة العالم المعقول مميز عن الله ، كما جاء في فلسفة افلاطون ؛ ولكنه من جهة أخرى ، مشتق من الله وخاضع له ، إذ أن الله هو السبب الفعال الوحيد . ونعود فنجد هنا لحجة عامة عن امتزاج الوحدة المطلقة للسببية الإلهية ، مع الاستقلال النسبي في مجموع هذه المظاهر .

وهكذا أصبح العالم المعقول ، الذي يشمل مجموع المثل ، فكر الله نفسه ، باعتباره خالق العالم ، و نفس هذه الفكرة عن « العالم المعقول » ، ترجع كما أثبت 'Horovitz' ، إلى الحيوان الناطق في طيماوس؛ لكن فكرة إخضاع هذا العالم المعقول إلى الله ، وإدخال وحدة المبدأ على الفلسفة الافلاطونية ، يرجع الفضل فيها إلى الرواق

^{. 170} de conf. [ling. - 1

۲ - ۱، de Mon۰ - ۲ ، ص ۲۱۲ : إنه الله الذي يطبع خصائص أو صفات التقوى .

ت - ٩٠٠ (٢ ، qu. in Gen ؛ ٢ ، ١٢٥ ؛ حيها يؤخذ العقل برغبة سماوية يريد تطبيق قوته على الطبائم المجردة واللاجسمية .

٤ - • de opif. m٠ : منظما العالم العقلي أو اللوغوس الإلهي .

[•] Untersuch ü. Philons u. Platons Lehre der Weltschöpfung – هاربورج ، ۱۹۰۰ .

بُوزِدُ نُسْيُوس Posidonius في تفسير طياوس ، وهكذا اتخــذ اللوغوس الرواقي معنى في مذهب افلاطون ١.

وقد حاول فيلون مرارا إدخال نظام على أعمال التفكير الإلهي أو المُشُل ، واختلطت محاولاته اختلاطا وثيقا مع نظرياته عن اللوغوس والأعداد من جهة ، ومع نظريته عن القوى الإلهية من جهة أخرى .

فأحيانا ، نرى أن جميع الكائنات غير المحسة بلا استثناء ، بما فيها الله واللوغوس، تبدو كأنها مُشُكِّل : فالله ليس إلا الخير الأول ٢ ، والشمس المعقولة ٣ مقياس كل شيء ؛ ، والذات المثالية المجرِّدة من الشكل والجسد ، وغير المرثية من الكاثنات " ، وهي الصورة المثال ٦. لكننا لانجد الله ممثلا كمثال عنـد فيلون إلا عرضا ، بل نراه على نقيض ذلك فيها وراء المثل. غير أن الكائن الأسمى هو ، على الأقل ، السبب لحميع الأشياء المعقولة وسيدها ومرشدها ٧ . وتلك هي أيضا حالة اللوغوس ؛ فكثيرا ما يبدو أنه أول المثل وأقدمها ، ومثال المثل ^ ، والجنس الأسمى الذي يعتبر كل ما سواه أنواعا ؛ ولكن هو ، من جهة أخرى ، الأداة التي بوساطتها تكون المُشُل عن الله .

وإنا تناولنا الآن المثل من حيث هي ، نعثر في كل سطر تقريبا ، على آثار طريقة قسمة ثناثية إلى أضداد تتضاد في تحديداتها . فالمثل تبدو لنا أزواجا متضادة ، أحدهما طيب والآخر شرير ؛ وأوَّل التقسمات هو ، على ما يظهر ، التقسيم إلى معقول ومحس" ، والمحس" في ذاته ليس إلا مثالاً من مثل العالم المعقول ٩ . ويبدو أن التقسيم

[،] برلین ۱۸۹۲ ص ۴۳۰ وما بعدها. Schmekel, Die Philos. der mittl. Stoa – ۱

[.] ۲۰۶ س ۶۰ de sacrific - ۲

٣ - نفسه ؟ . Qu. in Ex ، ص ٥٠٥ ، هنا نعرف أو نكشف الفكرة الافلاطونية عن الحير .

[.] Yol A Qu. in Ex. - &

^{. 10}A 6 6 V. M. - 0

^{. 190 .} TV . T . Qu. in Ex. - 7

٧ – يبدو أن فيلون قد اعتبر أن عبادة المعقولات كعبادة الله العلى أو الأعلى ، قارن : Reitzenstein, Poimander)

٨ – اللوغوس – مثال (idée) ، ١٢ ، de fuga et inv

[.] Tr () (Leg. alleg. - 4

بين مثال العقل ومثال الإحساس ، هو أيضا من نفس هذه الطبيعة ١ . وهكذا جمع فيلون المقابلات المختلفة للعالم المعقول : الفرد الذي يوازي السبب الفعال ، والزوج الذي يوازي المادة ؛ تشابه وعدم تشابه ، توافق واختلاف ، فصل وإبادة . وهذه اللوحة تحاكي ضروب التقابل بين المادة والصورة في de opificio mundi ؛ فمن جهة الفوضي ، وانعدام الكيفية والروح ، والاختلاف ، والشقاق ؛ ومن جهة أخرى النظام والكيفية والحيوية ، والتوافق والوئام التي هي من خير المثل ٢ .

وكذلك في تعداد الكائنات المثالية التي خلقها الله ، كما ورد في سفر التكوين ، يحاول فيلون أحيانا ، إدخال التقسيم إلى أضداد ٣ . وفي نهاية وصف العالم المثالى ، في كتاب التفسير الرمزى le Commentaire allégorique ، نجد حول أحد هذه المتعارضات ، وهو التعارض بين مثال العقل ومثال الإحساس ، بعض آثار نظرية غامضة نوعا ما عن علاقات الأضداد في عالم المثل ، فإذا استعرضنا عقلا فرديا وقوة ، أو خاصة إحساس فردية ، وجدنا أن هذين التعبيرين متصلان بعضهما ببعض . فالعقل لايكون فعالا إلا بتأثير الإحساس ، الذي يعمل هو أيضا بفعل تأثير المحسوسات ، وذلك بعكس المثل المتوافقة ، فلا صلة بينها ، وليست في حاجة بعضها المحسوسات ، فثال العقل لاينتج الإحساس ، إذ لا يمكن أن يتم ذلك إلا بوساطة المحسوسات التي لامكان لها في العالم المثالى ؛ وكذلك الإحساس الجنسي ، أو فكرة الإحساس ، فهو في غير حاجة إلى المحسوسات . إذاً ، فالتعبيرات المثالية منفصلة بعضها عن بعض في العالم المعقول ؛ فلها ، كما يقول فيلون ، تمام وحدود ° . فيجب إذاً ، أن ينسب عدم الكمال وعدم التحديد ، في العالم المحسوس ، إلى اختلاط المثل ١ ، ولكن النتيجة غير واضحة تماما عند فيلون .

[.] YY () (Leg. alleg. -)

[.] $\gamma\gamma$ 6 de opif. $m = \gamma$

۳ – نفسه ، ۳۳ .

[.] $7\lambda - 77$ (Leg. alleg. - 1

^{. 1} c Leg. alleg. - o

٦ - قارن نظرية اختلاط القوى ، ٣ ، فقرة ١ .

والواقع أن هذه النتيجة ليست مفهومة ؛ ويستدل من النص الذي يلي ما قدمنا ، أن فيلون فسر افلاطون تفسيرا غير واضح . فني « طياوس » (٣٦ c d) وصف افلاطون تكوّن السهاء الحساسة ، بامتزاج مثالين : مثال الذاتية ومثال الغيرية . وعند ما نقل فيلون هذه الفقرة ، ظن أن المقصود منها هو أن السهاء هي التي كوّنت المثال المعقول ، فعارض هذا الرأى قائلا بأن السهاء المحسة مصنوعة من المادة ، دون أن المهم ما يقصده افلاطون ، وهو أن المحس ناتج من اختلاط المعقولات . وعلى كل ، فلا يجوز أن ننسب هذا التفسير إلى فيلون ، لأنه هو نفسه أخذ في ذلك برأى والرياضيين » كما قال ا .

وليست القوى الإلهية مميزة عن المثل ؛ فالنماذج غير الجسدية مدركة كأنها أسباب فعالة ، وعلى العكس نرى القوى مدركة كأنها مثل ، والقوتان الأعلى هما _ فى الوقت نفسه _ منشُل المنشُل ملا . وكثيرا ماتوصفان بأنهما مقياسا الكائنات ؛ فالقوة الملكية هى مقياس الخيرات " ، وهذه الأخيرة مقياس الأشياء الجاضعة ، والقوة الشعرية هى مقياس الخيرات " ، وهذه الأخيرة لا تختلف عن مثال الخير ؛ فهى تمنح صفات إلى الذين تجردوا من الصفات ، وصور الله من لاصور لهم ألى الله من لاصور لهم ألى الله من لاصور الهم ألى الله من لاصور الهم ألى من لاصور الهم ألى الله من لاصور الهم ألى المناهدة الم

والطريقة التي يؤكد بها فيلون التماثيل بين المثل والقوى ، جديرة بالملاحظة . وهو لايقول في أيّ مكان ، بشكل واضح ، إن المثل هي القوى ؛ ولكنه يذكر أن بعضهم درجوا على تسمية القوى مثلا ° .

وهنا ، نرى أيضا مثلا من أمثلة تعدّد الأسماء التي كثيرا ما نلاقيها في مذهب المزج الفلسني وفي مذهب المزج الديني أيضا . وهذه العادة في التعبير قد تشير إلى أن أحد الرواقيين قد حاول أن يعتر في المثل على القوى الحيوية للرواقية . وهنالك أيضا

۱ – ۱۰۲ ، de decal . المقصود غالبا من « الرياضيين »، هم الفيثاغوريرون المحدثون .

^{. (\ \} Harris) \ \ \ \ \ qu. in \ Ex. - \ \ \

۹ ، de sacr، Ab، et، C، – ۳ ، و ؛ الله أيضا مقياس qu، in Gen ؛ ۲۰۱،۸،۶ کوغوس – مقياس (نفسه ، ؛ ، ۲۳)

۲۱۹ س ۲۱۹ ، مس ۲۱۹ .

ه – نفسه ۱۳، de sacrific س ۲۶۱ : المثل هي الاسم الحقيق للقوى .

فقرة أخرى يبين لنا فيها فيلون هذا الاندماج بين التصور الافلاطونى ، والتصور الرواقى . فالقوى الحيوية التى حافظت على الأجناس الحيوانية عند حدوث الطوفان القامت بلاشك بوظيفة المثل . ولكن لايجب أن ندهش إذا رأينا ، فى موضع آخر ، ٢ أن هذه القوى ليست عناصر العالم المعقول ، بل هى أسبابه الآلية . وهنا يسير العالم المعقول جنبا إلى جنب مع العالم المحس المقابل لله . وهنا أيضا يحس بضرورة وجود وسيط ليظهر الله فى كل عام وليمنع العالم عن الانحلال ٣ . وكذلك يبدو التفسير الرواقى للمثل أيضا فى النظرية الغامضة ، المتعلقة بامتزاج القوى السابق الإشارة إليها ، والتى يمكن تفسيرها بأنها اختلاط المثل التى تكون العالم المحس ، بينها نرى المثل منفصلة . وإذاً ، فالمثال شيء واحد هو والصفة الرواقية ٤ .

وبالاختصار ، فإن جميع المعارف الخاصة بالكائنات الوسيطة ، التي يرجع أصل غالبيتها إلى الفلسفة اليونانية ، قد مرّت – قبل وصولها إلى فيلون – بإعداد لاهوتى طبعها بمظهر معارف دينية أكثر منها فلسفية .

تلك هي الحالة التي وجدناها عليها عند هذا اليهودي السكندري ؛ لكنه عمد إلى تحويلها فجعل لها مظهرا أكثر مطابقة لمذهبه الروحي الديني الدقيق ، هذا المذهب الذي يستبعد جميع التفسيرات المادية والطبيعية البحتة .

ر - الحنس حسب تعاقب الماهية قد مُحفظ (۲۱، Harris ، ۲، qu. in Gen)

^{. 1} v v · de Confus. ling - v

٣ — كذلك في quo in Gen ، ٤ ، ١٣٨ ، العالم الحي والعالم المعقول هما مقابلان للإله الذي هو موذج لهما ؛ والأمر يكون مفهوما واضحا حيما يعتبر الإله بموذجا بيما اللوغوس الذي كون عالم المثل لم يفعل إلا أن قلد بموذجه، كما جاء في رسالة بلبلة الألسن ؛ إذ اللوغوس يقوم بين الأب والعالم المعقول، كما يقوم الصانع افلاطون بين المثل والعالم المحسوس .

^{. 17 6} de fuga et invent. – £

لفصّ الزابعُ

الكون

موجز: ١ – النظريات الكونية ؛ الأثر الراجح للفلسفة الرواقية ؛ الفلسفة الافلاطونية والفلسفة المشائية ؛ علم وصف الإنسان. ٢ – العبادات الكونية ؛ نظرية العالم هي بنفسها شرح تام للكائنات ؛ العبادات الكونية المختلفة عند فيلون ؛ الشرك اليوناني باعتباره عبارة كونية ؛ عبادة العناصر ؛ التنجيم الكلداني ؛ نقد فيلون ؛ المكان المحفوظ للتنجيم في الحكمة ؛ العالم المتوسط الذي تنسب إليه وظائف اللوغوس.

١ - النظريات الكونية

لايوجد عند فيلون علم كونى بالمعنى الصحيح ، بل هنالك مذكرات وملخصات لبحوث طبيعية ؛ قوامها الشرح الحجازى ، وأحيانا تشابه التعبيرات أ . ومهما بلغت هذه الأجزاء من الأهمية والطرافة ، باعتبارها مصادر لمعرفة الفلسفات السابقة أ ، فهى بعيدة كل البعد عن التعبير عن مجموع أفكار فيلون ، بل إن قيمتها في هذه الناحية دون مقدارها بكثير .

وإذا ضربنا صفحا عما تحويه هذه البحوث من الآراء المبتذلة التي نجدها في جلّ المعارف الأولية لعلم الفلك ، فإننا سنتبين أن للفلسفة الرواقية الأرججية فيها .

de providentia ۱۸۸ – ۱۸۳، de confus. ling. النظرية الرواقية الحاصة بالحلط — ۱ de incorruptibil. mundi.

۳ - وأكبر هذه الأجزاء، وهوعرض كامل للفلسفة الكونية، نجده في الكتاب الثانى questions sur الأجزاء، وهوعرض كامل للفلسفة الكونية، نجده يعالج على التوالى موضوعات العالم بصفة عامة (٢٣ - ٣٣)، والساء (٣٧ - ٣٣)، والعالم الذي تحت فلك القمر (٣٨ - ٣٣). وهذا الجزء الأخير فيه ثمانعشرة ثغرة.

[.] ΨΥ· () \ { (ε (qu. in Gen. () •) () • (γ (qu. in Ex. — ξ

وتأكيد تجاذب أجزاء العالم ١ ، هو الرأى السائد فى هذه الفلسفة الكونية . وهو أمر جدير بالملاحظة ، إذ أن الرواقيين يستندون على هذا المبدأ للادعاء بأن جميع أجزاء العالم موجودة بفعل قوّة داخلية . ومثل هذا المذهب الكونى كان يجب أن يكنى نفسه بنفسه . ويسلم فيلون أيضا بشرح الكائنات بأنها خلط بين التوتر والارتخاء ؛ وهو يعرض نظرية مبدأ الارتباط الطبيعية والنفس ، ويسلم بنظريّة اختلاط العناصر ٢ . نعم إنه لا يوافق على احتراق العالم ٣ ، شأن الرواقية الوسطى ، لكنه مع ذلك يسلم بالاحتراقات والطوفانات الجزئية ٤ .

وفى نظريته عن السهاء ، أعطاه المذهب المشائى فكرة الحلاصة الدورية $^{\circ}$ ؛ كنه فضل أن يستقى من طياوس لافلاطون ، الأوصاف الإجمالية $^{\circ}$ ، وفكرة الكواكب باعتبارها آلهة حساسة ذات شكل إلمى $^{\circ}$. وقد تأثر بنفس هذا التأثير في التعبيرات التي يستخدمها في المقابلة بين السهاء ، باعتبارها وحدة — أو على الأخرى المقلدة للوحدة — وبين العناصر التي تكوّن زوجين $^{\wedge}$ ؛ وكذلك فكرة توافق الكرات وسرعة السهاء « التي تفوق سرعة الطيور » $^{\circ}$. أما وصف المنطقة التي تحت القمر في كتاب « حياة موسى ، la Vie de Moïse » و الاهتمام ؛ اللهم إلا إصراره على الفقرات الأخرى ، فليس فيه أية مميزات جديرة بالاهتمام ؛ اللهم إلا إصراره على

۱ - ۲، quoin Exo ، ۱۱۷، de opifo mo ؛ ۲۹، ۲، quoin Exo ؛ القرابة الحاصة بين الكواكب السيارة وكرة ما تحت القمر ، ۲،۷۰ Mo ؛ ۲،۷۰ ؛ خيرات الأرض و المساء ، ۲،۷۰ Mo ، ۲،۷۰ ما تحت القمر ، ۲،۷۰ شورات الأرض و المساء ، ۲،۷۰ سورات المساورة ، ۲۰ سورات ، ۲۰ س

[.] A7 (Y (in Ex. - Y

γγλ (quis rer. div. h. – ۳ γγγ (γ (Vita. Mos. – ξ

ه - qu. in Gen ، وهو تسليم ويقبل أيضًا المقابلة بين النار المغذية والنار الهادمة ؛ ۳۱۸ ، ۷۰ ، ۲۰ ، ۲۰ ، ۱۶۸ ، وهو تسليم ويقبل أيضًا المقابلة بين النار المغذية والنار الهادمة ؛ ۷۰ ، ۲۰ ، ۲۰ ، ۲۰ ، ۱۶۸ – ۱۵۸ ، qu. in Gen.

^{. 38} c. d. ، وطيماوس ٢٧ – ٢١ ، de Cherub – ٦

^{. 770 (107 (&}amp; qu. in Gen. - V

م qu. in Ex. - ۸ ، الموضع المذكور .

۰ ۱۷۲ ، ۳ ، ۳ ، qu. in Gen. نفسه - ۹

^{. 177 6 7 6 7 6} qu. in Gen. - 1.

المقابلة بين الأرض ، بوصفها مركزا لعدم الاستقرار وللشرور ، وبين الموطن السماوى ، غير القابل للفساد ، والذى يسكنه السعداء . لكننا ، بالكلام عن هذا هنا ، فتجاوز حدود علم الطبيعة .

ويرتبط بهذا المذهب الطبيعي ، نوع من علم وصف الإنسان الطبيعي يصف وظائف الإنسان العقلية . وعبثا نحاول الجمع بين هذا العلم ، والمذهب الأخلاق الديني الحاص بالنجاة ا ، فالنفس هي فقط سبب الوحدة بين أجزاء الجسم . أماعن تقسيم النفس ، فهو يسلم بالتقسيم إلى سبعة أقسام الذي وضعه الرواقيون . (أي الجزء المولّد ، والكلام ، والحواس الخمس ، أو الثمانية إذا أضيف إليها العقل ٢ . وكثيرا ما يشير بكلمة «غير معقول »، إلى مجموع هذه الأجزاء السبعة . ويوافق هذا التقسيم أيضا ، التقسيم إلى عقل وكلام وحواس ؛ أما الجزء المولد ، فقد ضرب صفحا عنه ٣ . وهو يستعمل أيضا التقسيم إلى ثلاثة أقسام ، الذي أخذ به المذهب الأفلاطوني ؛ ونراه خاصة في كتبه الأولى عن Ies Allégories حيث تصبح نظريته المتعلقة بمقاومة الرغبة والشهوة ، لامغزى لها لو سلم بالتقسيم الرواقي أ . وأخيرا ، نراه يشير أحيانا إلى تقسيم أرسطو " الذي خلط مرة بينه وبين تقسيم أفلاطون . وعندما يتحد ث عن تركيزات الأجزاء ، لايكاد يترد د في تقديم عد ق الملاطون . واحد ، دون الاختيار من بينها . وربما قدمها منسوبة إلى غيره ، وهي طرق تدل على تشككه في هذه المسائل ١٠ .

Freudenthal, Erkenntnisslehre Phil. v. Alex. الموضوع درسه جيدا جدا بدا الموضوع درسه جيدا جدا براين عام ١٨٩١

de agric. ۱۲۸ quod det. pot. ins. ۱۱، ۱، de opif. m. ، leg. alleg; – ۲ . ۱، ۷۰، ۱، و نفسه ۲۸، ۱، Qu in Gen ۹۳۰

٣ - leg. alleg. ٣ ، ٤١ ؛ نفسه ، ١٠٣ . خلافا للنظرية الرواقية العادية يوجد تدرج بين هذه التعابير ، لأن اللغة أقرب إلى العقل مهما إلى الإحساس .

^{؛ —} نرى وصفا تفصيليا لهذه فيرسالة . r ، leg. alleg ، ت ، ه ١١ و ما بعدها ؛ .de concup ، ه ١١ و ١١ و ما بعدها ؛ . ٢٨٧ الله ٢٠ ٢ ، ١١ و ٢٠ و الله عندها ؛ . ٢٨٧ الله عندها ؛ . ٢٨٧ الله عندها ؛ . ٢٨٧ الله عندها ؛ .

ه ۲ ، ۱۸۲ ، ۱۸ ؛ نفسه ، ۱۹۲ ؛ نفسه ، ۱۸۲ ، ۱۸۲ ، ۳۸۹

f 177 6 de sacr. Ab. et C. Yee 6 y 6 de An. sacr. id. - 7
. 7 6 qu. in Gen. 6 9 6 quod det pot. ins.

معذا ، وتبدو وسط جميع تلك الآراء التافهة فكرة هامة ، وهي الوحدة المعنوية الداخلية للنفس ، ولكن تأكيد هذه الوحدة راجع على الأخرى إلى علم النفس الديني لاإلى الطبيعة . ولم يذكر شيئا عن وحدة أجزاء النفس ، باعتبارها حقيقة واتعة ، إلا مرة واحدة ١ ، إلا أن وحدة هذه الأجزاء معتبرة من المثل العليا . وتتم الوحدة بترتيب هذه الأجزاء ترتيبا مقاميا ، وبإخضاع غير المعقول للعقل . ومع هذا ، فيجب أن يجد كل جزء مكانه في غير المعقول ؛ فمثلا ، الكلام أقرب إلى العقل من أي جزء آخر ٢ .

وكثيرا ما نجد تعريفا طبيعيا « فيزيولوجيا » للكلام، منقولا عن الرواقية "، لكننا نعتر قبل كل شيء على تفصيلات متعلقة بالإحساسات . وأهم مسألة هي ترتيبها المقامي ؛ فأوثقها قرابة بالنفس ، وأكثرها فلسفة هو النظر ، إذ ورد عنه مديح طويل ، وهذا التفوق يرتبط بحكمة قديمة أوردها هيراقليط . أما السمع ، وهو أقل دقة من البصر ، فيكون معه الحاستين الفلسفيتين الأعلى روحية . وتضاف إليهما أخريان متعلقتان لابالحياة الطيبة بل بالحياة فقط بالالتجاء إلى الحسم ، وهما الشم اللوق . وفي مكان آخر نعثر على الحاستين الأدنى في الدرجة ، وهما الذوق واللمس، بينما يعتبر الشم وسطا ٧ .

والتفصيلات المتعلقة بالظروف الطبيعية والفيزيولوجية لحاستي السمع والذوق، مستقاة خاصة من افلاطون وأرسطو ٨. فالمعرفة الحساسة تتطلب معاونة الإحساس

۲ ، leg. alleg. – ۱ موسطین قوی النفس توجد معا فی زمن و احد .

إن موت العقل يهدم أيضا الغير المعقول أو العقلي . ٣١٠ ، ٨٥ ، ٩٠٠ والعقلي . qu. in Gen. - ٢ . ١ ، ٩٠) .

۳ – عن اللغة ، راجِع . migr. Ab ، عن اللغة ،

ه - ذکر نی Diels, Fr. der Vorsokr، ۲،۲، طه ۲۰۲ مس ۱۸۱ میل می ا

۳ ، qu. in Gen. – ۱ ، ۱۷۷ ؛ الحواس الحسس ، ۳ ، qu

راجع ۲٤١، de Abr. ۲۵۳ (راجع ۲٤١، de Abr. - ۷

۸ – أير جع Freudenthal (ص ۶۱) إلى أرسطو (۲۰۰۵ a، ، de anima وما بعده)؛

والعقل؛ وهي وحدها ، لاالحاسة ، التي تدرك وتفهم الإحساسات المختلفة ؛ والتمثيل أيضا يحفز العقل على إنتاج الإرادة ، ثم القبول . لكن القبول لايحدث إلا في حالة عدم وجود تمثيلات متعددة ، تعمل بقوة واحدة ، وفي شبه توازن ا .

وبالإجمال ، فنحن أمام مزج وتلفيق تقبل فيه جميع العناصر ، وخاصة المشائية والافلاطونية التى تتفق مع الفكرة الرواقية الأساسية ، المتعلقة بتعاطف أجزاء العالم . وهذا ، هو أدق تعريف لوجهات نظر فيلون الكونية .

٢ - العبادات الكونية

إن أغرب شيء في علم الكون الذي شرحناه ، هو بلا شك مقدرته على التحرّك بحرية تامة في موالفات فيلون . فالمطمح الذي يرمى إليه هو أن يشمل التفسير الكامل للأشياء ؛ فالسهاء سيدة الأرض ، وتعاطف الكاثنات يخلق جميع الحوادث بحكم ارتباطها المحتوم . ولكن أليس هذا ، على وجه التحقيق ، إنكار الوجود عالم معقول أسمى من العالم الحس ؛ ومن ثم ، إنكار اللتفكير الفيلوني بأسره ؟ أليس الكون مماثلا لقه ؟ ومع تسليم فيلون بالتصور أو بالإدراك الرواقي للعالم ، نراه يحارب هذه النتيجة . والتوفيق بين هاتين الناحيتين : العالم الإلهي ، وإله خارج دنيوي ، لا يمكن أن يتم الا بالتقريب بين عبادة الله وعبادة اللوغوس . وهكذا يتحوّل العالم ، مثل اللوغوس، إلى وسيط بين الله الأسمى والروح الإنسانية .

ما قاله عن أحوال الرائحة (. ۱۹۱ ، de ebriet) والذوق ، وإلى افلاطون (طيماوس ، ط ۲۷) وأرسطو (۱۹ ه ، ؛) وما بعدها ما قا له عن الصوت (۸۶ ، quod deus imm) . وأول فقرة عن الذوق التي نراها في عرض الاستعارات أو المحازات جاءته إذا بواسطة بعض الشكاك .

ا — هنا نجد : أو لا ، نظريات رواقية (quod deus imm ، ؟ ؛ صفات أو خصائص حساسة حقيقية . ٣٦ ، de sacr. Ab ، في حكم أخلاقي أصله كلبني رواقى ؛ مهمة الروح المعدة إلى الحواس ؛ ٢١ ، ٢ ، qu. in Gen ، ٢٠ ، العميل الإدراك الثلاثة ١٨٢ ، والعراك ، ٢١ ، ٢٠ العميل المتميز للإحساس .١٦ ، quod det. pot ، ثانيا : مسائل مشائية افلاطونية (الحواس المذكرة والمؤنثة) .١٧٢ ، quod det. pot ، المواء وسط للإحساسات ، ٧٠ ، ٢ ، ٧٠ لم أيضا في فقرة شكية عن استحالة إدراك الساء ؛ الحساسية هي أمر استقبالي بحت .leg. alleg ، ٤٠ ، وأيضا في فقرة شكية عن استحالة إدراك الساء ؛ الحساسية هي أمر استقبالي بحت .leg. alleg ، ٤٠ ، وأيضا في فقرة العقل نفسه ، ٠٠ .

إن فيلون يعرف العبادات الطبيعية المطبوعة قليلا أو كثيرا بطابعى الرواقية والتنجيم ، ويذكرها لينتقدها ، هذه العبادات التى انتشرت فى عصره وفى بيئته فألبّهت العالم أو بعض أجزائه . ومجموع هذه العبادات ، هو فى نظره الشكل الأسمى للإشراك ، أما شكله الأدنى ، فهو عبادة الأصنام أو الحيوانات . وهذا التصور أو الإدراك الطبيعي للوثنية قد استمده ، على ما يبدو ، من المجاز الرواقى . وللرواقيين فى هذا الصدد روّاد سابقون عديدون حاولوا أن يكشفوا تحت ستار الآلهة الشعبيين رمز أجزاء العالم ، وبذلك أضيفت الأساطير إلى عبادة العالم ، الذى هو أساسها .

هكذا يتصوّر فيلون الأساطير على وجه التحقيق. فالآلهة ليست إلا أسماء كاذبة أطلقت على أجزاء العالم ؛ والحرافات هي قصص عجيبة ، وكثيرا ما تكون عابثة ، أضيفت إلى تلك الأسماء أ ، وقد اتهم بعض السوفسطائيين باختلاق هذه الأسماء والأساطير ٢. ومما تجدر ملاحظته أن علم الكلام الوثني قد بدا في هذا الشكل لدى المدافعين الأوائل عن المسيحية ، مثل « أثينا جور — Athénagore » ٣.

و إليك الترتيب الذى وضعه فيلون لعبادات العالم: أولا ، عبادة العناصر ، ثم العبادات التنجيمية ، التي جعلت أحيانا عبادة واحدة ، وقسمت أحيانا إلى عبادة النجوم ، وعبادة السماء ، وعبادة العالم ، .

والمعروف أن العناصر كانت ــ داخل هذا المذهب الرواقى نفسه ــ تعتبر أحيانا مبادئ مدبرة وإلهية لامادة للعالم . وقد ميز Varron و «سنيكا » هذين المعنيين ° . وفي عصر «أوغسطس ــ Auguste » ، عدد Manilius الفروض المختلفة ، المتعلقة بنشوء العالم ، فأضاف ما يأتى إلى السهاء والنار والهواء : التراب ليس له والد ،

[.] Yvr : de conf. ling. oA - or : de Decal. - Y

٢ - يعتبر هيرودوت (٢٠، ٥٣٠) أن هومير. وهزيود قد أطلقا اسميهما على الآلهة ، وهذه الرواية يمكن أن تفسر هذا النص لفيلون .

[.] کوما بعدها . 22 c. ، leg. pro Christ - ۴

[.] $\circ \wedge - \circ r$ 6 de Decal. $- \xi$

Reitzenstein, Poimandres المذكور في كتاب Varron قارون Varron من المذكور في كتاب ٢٣٠٠ : العناصر التي يدار بها العالم .

ولا النار ، ولا الهواء ، ولا الماء ؛ إنهم جميعا قد اعتبروا إلهـا ا .
ولتأليه العناصر ، كان من المستطاع الاستناد إلى أميد وكل — Empédocle .
الذى نسبت إليه هذه النظرية ٢ .

وكان لهذه العبادة أكثر من مصير واحد ، بل يخال ، على ما شهد به فيلون ، أنها ظهرت في عصره في بعض الأوساط اليهودية سوية مع التنجيم . وأطلق بعض المفسرين اليهود معنى العناصر ، على «آباء إبراهيم » ، قائلين إن هذا الأخير اتجه نحوها عند وفاته ٣ . ومما لاشك فيه أن عبادة العناصر ، التي عثر عليها «ديتريش — Dieterich » في أوراق بردية غنوص ية مرتبطة بهذا الاتجاه أ . فالصيغ الرمزية للصلاة التي أوردها ، والتي تنشد منشأ كل عنصر من عناصر الحسم الفردي في العنصر السابق الأولى ، لا تخلو من وجوه الشبه الغريبة مع فكرة مارك أوريل ° .

وهكذا يمثل فيلون كل عنصر ، مُسهما بنصيبه في إكمال الصورة أو الشكل الإنساني ، فكل منها يرفع صوته ليبين للإنسان ما هو مدين به إليه ٦ . والمجموع الإلهي المكوّن من عناصر الكلّ ، أوحى إلى موسى مشاعر دينية ٧ .

هذا ، ولا يمكن أن نوضح أكثر من ذلك طبيعة عبادة العناصر هذه ، على أن هنالك ميلا إلى ربطها بالمذهب الذى نسبه «سنيكا » إلى « المصريين »، كما حاول Reitzenstein أن يفعله ^ . ويبدو كل من العناصر الأربعة فيها على شكل زوج :

۱ - Astron ، ، في المبدأ .

[.] T.T . Diels, Dox. gr. - Y

[.] The quis reredive he - T

^{؛ -} Abraxas ، ص٦٥ - ٦٢ . و توجد أيضا إشارة إلى عبارة من هذا النوع لدى القديس بولص رسالة إلى أهل غلاطية ، ٤ ، ٣ : عند ما كنا صغارا كنا مستعبدين لعناصر العالم .

^{. ¿ · ¿ ·} Pensées — •

quis rer. div. h. التي أعادها ٢٨٤ - ٢٨٢ التي أعادها ٢٤٦ ، de op. m. - ٦ تقريبا مرقص أوراليوس ، ١٠، ٧٠ .

[.] ΥΛΥ · Υ · Υ · de human · - ν

Jamblique الرواقي . ويقدم Chérémon المصريون » إلى $- \Lambda$ المريو ، ويقدم $- \Lambda$) نفس النظرية على اعتبار أنها مستقاة من النصوص الهرمية . راجع في $- \Lambda$ ، de myster).

ذكر وأنتى . وقد عرض Athénagore هذا المذهب ، مضموما إلى عبادة العناصر الرواقية الله ويغلب على الظن أن هذا التفسير هوالتفسير المجازى لعبادة هيرموبوليس المصرية القديمة ، حيث كان « توت » يكون تساعية مع أربعة أزواج من الآلهة التابعة المرءوسة ، فالمجاز نفسه رواقى بلا شك . نعم ، إن المتخصصين في علوم قدماء المصريين غير متفقين على التفكير بأن أزواج الآلهة الأربعة يمثلون في الأصل العناصر الأربعة بمثلون في الأصل العناصر الأربعة بمثلون في المربعة عناصر مثل هذا التأويل " .

وقد أراد Reitzenstein أن يجد عند فيلون آثارا لهذا العلم الكونى المجازى . فلوغوس الكائن قد مُثيِّل مرتديا العالم كأنه ثوب ، أى « العناصر الأربعة وما يكون عنها » ³ ، واللوغوس يطابق حتما « توت هرمس » ، الإله الأسمى للتساعية . ولكن لا يغرب عن بالنا أن هذه الفقرة جزء صغير من مجاز ملابس الكاهن الأكبر ، المتوسع في شرحه في مكان آخر . وهذا الثوب محاكاة للعالم ولأجزائه ، وإليك السبب الذي من أجله يرتديه : « عند ما يقدم الكاهن الأكبر القربان ، يشترك معه في تقديمه العالم كله الذي يرتدي تقليده . فكان من الضروري أن الذي ينذر نفسه لأب العالم ، يستخدم كوسيط أكمل الكائنات ، أي ابنه » . فإذا وضع هذا النص هكذا في نطاقه الحقيقي ، أصبح يعني فقط أن الكون كائن أدبي أو عقلي ، يشترك في العبادة الإلهية ، ووسيط بين الله والنفس المصلية . وهذه الفكرة تؤدي بنا بعيدا في عبادة العناص .

وبالاختصار ، فإن عبادة العناصر لامعنى لها عند فيلون إلا المجاز الرواقى

هذا اللفظ بوسيه Bousset, Der Schulbetrieb ، ص ۲۷ ، الذي يقرب فضلا عن هذا نص سنيكا في ۳،۳، Qu. in Gen ، حيث الحديث عن ربح كأنه مذكر .

[،] ۲۳ م ، legat، pro Christ، – ۱

Chantepie de la Saulsaye, Manuel - ۲ ، ص ۱۱۳ من الترجمة الفرنسية ـ

٣ – وهم يسلمون خاصة بوجود نوعين من النار .

^{. 11. 6} de fuga et inv. - 8

المدرسي أو « المكلاسيكي » ، الذي يقرّب بين العناصر والآلهة الشعبية ، مع نزعة معينة إلى تأليه العناصر نفسها .

ويطلق على أنصار العادات التنجيمية اسم عام ، وهو « السكلدانيون » . ويشمل المذهب الكلداني مجموعة من المعارف المختلطة نوعا ، وأولها وأهمها كشف الغيب بوساطة النجوم ، وخاصة التنبؤ على أساس تاريخ الميلاد ؛ فالكلدانيون مجرد قرّاء طوالع ، وأطلق عليهم هذا الاسم بحكم وظيفتهم لابحكم أصلهم . ا

ولكن ، حول هذا العمل الذى يقومون به ، قد اجتمعت النظريات المتصلة بها اتصالا وثيقا أو بعيدا . فأوّلا ، نذكر علم الفلك ، الذى لايميزه فيلون عن كشف الغيب، في أيّ موضع من مؤلفاته . لقد كان إبراهيم الكلداني هو أيضا« إنسانا يكثر النظر إلى السهاء ، وعالما من علماء الظواهر الجوية » . وكانت موضوعات علمه عظمة الشمس ، وظهور الفصول ، ومنازل القمر ٢ . وقد انضم إلى علم الفلك ، النظريات الفيثاغورية الجديدة ، المتعلقة بالأعداد وعلاقاتها التي تسبطر على حركات النجوم . فعلم الفلك ليس إلا جزءا من علم الأعداد . هذا ، والمنجمون يسمون رياضين ٣ .

ولكن المعروف أن الرواقية كانت تستمد من مذاهبها أساسا نظريا لقراءة الغيب ، وهذا هو ما يكون فلسفة الكلدانيين الدينية . فجميع أجزاء العالم في اجتماع وتعاطف متبادلين ؛ والأشياء المنظورة موجودة وحدها ، وفيها يجب أن يبحث عن الله الأسمى ، الذي هو إما العالم ، أو روح العالم ، أو القدر والضرورة ؛ والحركات الدورية التي تسير عليها النجوم ، هي سبب جميع الخيرات وجميع الشرور عند الإنسان الزائل ؛ .

ويخال أن فيلون عرف علم التنجيم، بل وتذوّقه . فهو يقص أنه سمع أحد الرياضيين

Bouché-Leclercq – ۱ یقول فی ص ۱ ه من کتاب Astrologie grecque « هؤلاء الکلدانیون منجمون یونانیون » .

^{. 7} v c de mut. nom. - Y

۳ - qu. in Gen، ۳ ، ص ۱٦٧ . ويوجد نبذتان هامتان فى التنجيم فى الفقرات الفيثاغورية المحدثة عن العدد ٤ (نفس المرجع ١١٢ – ١١٧) ؟ وعن العدد ٧ (نفس المرجع ١١٢ – ١١٧) ؟ . ، ، ، ، و من العدد ٧ (نفس المرجع ٢٠٠٠) .

[.] ١٧٨ ، de migr. Abrah. ؛ نفس الموضع de mut. nom. – ٤

يقول: إن « النجوم ، شأنها فى ذلك شأن بنى الإنسان ، تحارب فى سبيل المقام الأولى ، وإن أقواها محاطة بأدناها » أ . وقد تشير هذه الفقرة إلى الكفاح القائم بين المذاهب التنجيمية ٢ بشأن البروج . ويرى فيلون ٣ ، كما يرى المنجمون المكلدانيون والمصريون ، أن أوّل العلامات هو الكبش ، وهذه الفكرة متعارضة مع بعض المذاهب الأقدم عهدا ٤ .

وهنالك ، في مؤلفات فيلون ، طائفة من التفصيلات والبيانات التنجيمية معروضة بلا نقد ، مثل الألوان المختلفة التي تحدثها علامات البروج في كل من العناصر المختلفة ، أى الهواء والتراب والماء ° ، وأثر الدبّ الأكبر في الاتحاد بين الناس ، وتعيين الذرية بوساطة الشمس والقمر ، والأثر الأكثر مباشرة الذي يحدثه القمر في الإنسان وفي إنضاج الثمار ٦ . وأخيرا ، يسلم فيلون بمبدأ قراءة المستقبل بالتنجيم . فعلامات المستقبل موجودة في الكواكب ، ويمكن التنبؤ بالحوادث ، من شروقها وغروبها ، وكسوفها وخسوفها . وقد جاء في ملاحظات الحكماء المشكررة ، أنه لا يوجد أشياء أرضية إلا وعلاماتها في السهاء » ٧ .

أهـــذا _ كما يرى Bouché - Leclercq (ص ٦١٠) _ مجرّد تساهل من فيلون ، فرضه عليه نص وارد في الكتاب المقد س ، حيث دعيت الكواكب آيات كونية ؟ لانظن ذلك ؛ ففيلون يعرف ، ولو جزئيا ، التدليل الذي أورده « كارنياد _ كونية ^ خد التنجيم ، وهو يرفضه صراحة ^ ، وهذا التدليل مشار إليه إشارة ^ Carnéade

^{. 118 6 7 6} de Somn. - 1

۲ – راجع إشارة أخرى في ۷۰ M۰ ، ۲ ، ۲ .

۱،۱، qu. in Ex. - ۳

^{؛ –} راجع Diels, Dox. gr. ، ص ١٩٦

^{. 177 .} Y. V. M. - .

۷ – توسع مطابق فی op، m۰ ، ۵ م – ۲۰ ؛ وفی ۲۲۲ ، ه ص ۲۲۲ .

[.] $\xi \wedge - \xi \gamma$ ' \ Ciceron, de Divin. - \

ب ۱۰۰، ۱، qu، in Gen. – ۹

غير واضحة كل الوضوح فى ترجمة Aucher . إن فيلون يقول : « هو لاء الذين يهاجمون القدر يستندون فيما يستندون إلى تدليل الوفيات بالحوادث العارضة التى تكدّس فى وقت قصير الحثث ، كما يحدث فى حالة انهيار أحد المنازل ، أو الحريق أو الغرق أو إحدى المعارك أو الطاعون » .

وهذه الفقرة موجهة إلى علم التنبؤ بمصير المولود المؤسس على تاريخ الميلاد ، ، ما يستخلص من عبادة شيشرون التى تقول : « إنى أسألكم ، هل جميع الذين قتلوا في معركة « كان — Cannes » ، قد ولدوا تحت نجم واحد ؟ ومع ذلك ، فقد كانت نهايتهم واحدة » ١ . كما يستخلص أيضا من مقال Favorinus ضد التنجيم الكلداني الشعبي ، حيث ذكر الوفيات التي حدثت في وقت واحد ، الأشخاص مولودين تحت نجوم مختلفة ، ويقول : إنهم يموتون في آن واحد ؛ بأن تبتلعهم الأرض ، أو يخر عليهم السقف ، أو بوقوعهم محصورين ، أو بالغرق في سفينة ٢ . لكن فيلون الايسلم بهذا الاعتراض ؛ بل يرد عليه بما قاله النبي موسى من « إن زمن حياة كل إنسان محد د ، وإن النهاية المشتركة لجميع الناس في الطوفان قد حددت باجتماع أو قران نجوم الأعرف ماهي » .

ومع ذلك ، فيجب الاعتراف بأنه — في هذا الوضع بالذات — ترك حل المسألة إلى « الذين يدرسون هذه الموضوعات ، وإلى من يناقضونهم » ، دون أن يرجح جانبا على الآخر . وفي رسالة غير داخلة ضمن المجموعات الثلاث لأهم مؤلفاته ، وهي de providentia ، نرى على نقيض ذلك مناقشة حادة جدا ضد علم التنبؤ بمصير الإنسان على أساس تاريخ الميلاد " ؛ إذ عاد فتناول بالتفصيل الدليل الوارد في les Questions ، لا ليرد عليه في هذه المرة ، بل ليؤيده . ومما

la généthlialogique *

[.] εν · γ · de divinat. - ۱

^{. 1 . 1 .} Aulu - Gelle, Att. noct. - Y

[.] $VA - VV \cdot I - T$

لاشك فيه أن هـذا الدحض للتنجيم منشؤه بانيتيوس — Panétius . نعم إن صحة هذه الرسالة قد أنكرت ، ولكن لايجوز أن يتخذ هذا التناقض سببا لمهاجمتها .

هذا ، ومما لاريب فيه أن فيلون أخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن العناية الإلهية والحرية الإنسانية ضد التنجيم . بل من الأمور التي لا تخلو من مغزى أنه بالرغم من هذه الأسباب الهامة ، نراه لايوافق دائما كل الموافقة ، على آراء معارضي هذا النوع من أنواع كشف المستقبل .

والآن ، لنا أن نستخلص مما تقدم أن فيلون يعالج علم التنجيم بشيء كثير من العطف ؛ فلهذا العلم ، في نظره ، مكان مستقل بين مجموعة المعلومات الإنسانية . إنه غير مدرج ضمن « العلوم العامة — encycliques » التي تعلو عليها الفلسفة ، كما هو أمره في بعض التصنيفات الأخرى للعلوم . بل هو على الأحرى ، الدرجة الأولى من درجات الحكمة ، فقد لقن إلى موسى في طفولته ٢ ، فضلا عن أن إبرهيم من دوحة كلدانية . فن ملكه ، ملك حكمة ، وإن كانت تلك الحكمة عرجاء غير كاملة . ثم ، لن تحوزه إلا نفس طيبة المولد ، إذ أن المنجم لايخلو من بذور أو أصول الحكمة . فالتنجيم ميلك العلوم المتعلقة بالكائنات المحسة ، إذ أنه يدرس أقواها ٤ ، فبواسطته تنفذ إلى النفس الإنسانية الفلسفة عن طريق مشاهدة النجوم وحركاتها المتناسقة . وقد تكون الفلسفة أحيانا هي علم الفلك ، العلم الذي يبحث جوهر السهاء وحركتها ٥ ، والمعرفة الفلسفية العليا كثيرا ما يشار إليها بأنها معرفة الكائنات السهاوية ١ .

۱ – قد عرف شیشرون هذا ۲ ، ۲ ، de Divin. قد عرف شیشرون هذا

وهذه حجج فيلون: ١ – إنه حينئذ لايكون العقاب بعد ممكناً ولا اللوم (٧٩ ، ٨٠ ، ٨١) ولا الشريعة ولا السريعة البهودية تبقى هى نفسها فى كل البيئات المحتلفة أشد الشريعة ولا العدالة (٨٢) ؛ ٢ – الشريعة البهودية تبقى هى نفسها فى كل البيئات المحتلفة أشد اختلاف (٨٤) ؛ ٣ – الحجة التي سبق ذكرها عن الموقى فى آن واحد ؛ ٤ – لايمكن تحديد اللحظة التي يولد فيها الكائن (راجع شيشرون فصل ٢ ؛ و٧٤) . والحجة الثالثة المشتركة هنا وفى questions هى بحسب شيشرون عن Panétius ؛ وباقى ضروب الاحتجاج لا يتفق مع احتجاج شيشرون الذى أخذه عن Carnéade .

^{. . . -} th & de Cong. er. gr. - t

[.] ۲۹۹ س ، ۱،۳، spec، Legg. - ۲ من ا، ۱،۳، spec، Legg. - ۶ من ا، ۳۰۰ من ا، ۲۹۹

هذا ، وليس لنا أن ندهش لهذا التساهل من جانب فيلون ، وغيره من اليهود الإسكندرانيين ، مثل مؤلف la Sapience ادفك ، بأنه عند ما بدأت الأفكار اليونانية تنتقل إلى اليهود ، لم يكن في مقدورهم أن يستريحوا إلى الأساطير ، التي كانث لاتتلاءم مع الوصية الحاصة بمنع الصور به نظرا إلى ما أدخلته هذه الأساطير من مشاهد فن "التماثيل . لكنهم كانوا يستطيعون قبول علم التنجيم الكلداني ، المطبوع بالطابع الرواقي ، والذي كان يجعل من السهاء ومن العالم الإله الأسمى . وهنالك فقرة من الرواقي ، والذي كان يجعل من السهاء ومن العالم الإله الأسمى . وهنالك فقرة من الموسوية الحاصة بالله : «الله هو ذاك الكائن الوحيد الذي يحوينا جميعا ، مثل الأرض البحر ، والذي نسميه سهاء وعالما وطبيعة الكائنات ٢ » . ويقا ل أو يعارض هذه العبادة بصنع التماثيل ، وهي العبادة المصرية واليونانية التي تكون فيها الآلهة مرموزا لها بالتماثيل المختلفة .

ومع ذلك ، فإذا كان بعض اليهود ، من الشغوفين بالثقافة اليونانية ، قد وجدوا ارتياحا كاذبا في الحكمة الكلدانية ، مثل أخ إبراهيم الذي يرمز في نظر فيلون لمن ظل محافظا على علم الفلك ، فإن فيلون يرى أن الحكيم الحقيقي جدير بأن يتجاوز بحركته الداخلية ، العالم المحس بأسره ، ليدرك العالم المعقول . ومما لاريب فيه أن النجوم أسباب ، وأن الانعطاف الرواقي حقيقي ، ولكنها ليست أقدم الأسباب " . فالنقد الحقيقي للتنجيم وللعبادات الكونية ، ليس نقدا جدليا كما هو عند أمثال كارنياد وبانيتيوس ، بل هو وصف لمسعى النفس الداخلي ، التي تبدأ من المحس وتنهي إلى ما بعد المعقول .

وهذا السعى يُرمز إليه بإبراهيم الذى صار فيلسوفا حقا بعد أن كان كلدانيا ، ويسلك ــ أى السعى ــ فى طريقه الاعتبارات الآتية .

Sap. – ۱ راجع Reitzenstein, Poimancrès ، ص ۲۹ – ۲۹ ، فيما يختص بامتداد علم التنجيم إلى الدين اليهودي .

^{. 70 6 7 6 17 - 7}

^{. 141 6} Migr. Abr. - 7

فأولا ، الشك le scepticisme الفلكى الذى لا يتفق كثيرا مع الشروح العقدية السابقة . إن فيلون يترك لعلماء الأرصاد الجوية مهمة النقاش حول صحة آرائهم أو احتمالها للتصديق ا ، كما يترك الناس أحرارا فى الاعتقاد وعدم الاعتقاد بأثر النجوم : «سواء أراد أو لم يرد ، هذا الذى أيرغب أو يعارض ، يعانى تأثير النجوم » ٢ . وحتى فى بعض مسائل فلكية ، فإن تعيين حركات الشمس والقمر يتجاوز طاقة عقلنا ، « لأن هذه النجوم ذات قدر إلهى فوق الحد " » ؟ وأيضا ، نظام الكواكب السيارة ، فإنه يبدو له أمرا تخمينيا إعتمل التصديق كثيرا أو قليلا ؛ فليس هنالك فهم ثابت الأي شيء من الأشياء السماوية . هذا ، ونجد أهم ققرة ، في رسالة des sor ges " ، حيث يقابل المؤلف بين الارتياب حول الأشياء السماوية ، وبين التأكد النسي للأشياء الدنيوية .

ومع ذلك ، فإن هذا الشك ليس إلا طريقة تمهيدية لحكمة أرفع شأنا ، وهي معرفة الإنسان لنفسه ، هذه المعرفة التي تميز فينا جزءين : الروح غير المرئية التي تأمر الباقى ، والحزء المرئى وهو الحسد الحاضع . بل هي تحملنا على تأمل المعقول وغير القابل للتقسيم .

هكذا سنعرف أن العالم أيضا يجب أن يكون أدنى من الكائن المعقول الذى يدبره، كما أن الروح فينا تدبر الجسد . فنحن لا نعرف الله فى ذاته ، بل باعتباره سيدا ومنظما للعالم ٦ . وأكبر لوم يوجهه (فيلون) إلى الكلدانيين هو أنهم «ليست لهم فكرة عن الجوهر المعقول » . ومع ذلك ، فلنلاحظ أن هذا الانتقال من الكون إلى الإنسان . ثم من الإنسان إلى الكون مرة أخرى ، مؤسس على نظرية الكون

۱ – انظر ۲ ، ۱۶ من .de Somn بخصوص المناقشة في العلامة الأولى للبروج .

[،] ۷۲ ص ، ۱۰۰ ، ۱ ، Q.i. in Gen. - ۲

^{. 114 .} Migr. Abr. - 7

Bousset, Der Schulbetrieb . وراجع في هذه النقطة به ۲۲۴ ، quis rer. div. h. – ٤ ص ۳۱ ، ويبدى Apulée في Apulée ، شكا ماثلا .

^{. 71 . 1 - 0}

۳ – فی کل ما تقدم راجع رسالة : Mig. Abr. .

الصغير ، وهي نفسها نظرية تنجيمية ١ . إنه « لمّا كان لايستطيع فهم المدينة الكبرى : العالم ، نراه ينتقل إلى عالم أصغر : الإنسان ، ليجعله يفهم سيد العالم ٢ » .

ولكن بالرغم من الروح العميقة إلى أقصى حد "، التى امتاز بها فيلون ، فإنه لم يدرك هنا جمع الحواس " المثالى الوارد فى « كوجتو » ديكارت . فالكون الصغير لايلاحظ إلا باعتباره تقليدا للكون العسير المعرفة إلى حد " كبير ، ويجب أن يقودنا هـذا التقليد إلى النموذج " ؛ وهكذا يمكن أن يشار إلى الله بعبارة « عقل العالم » أ . وروح العالم هذه لاتختلف كثيرا عن نفس العالم ، التى يقبلها بعض الكلدانيين كإله ؛ وهنا لايرتفع فيلون فوق العبادة الكونية .

وأخيرا ، هنالك اعتراض صادر من وحى مختلف كل الاختلاف عن التدليل السابق، وهو الاعتراض الافلاطوني الذي يرى أن العالم لايمكن أن يكون إلها مستقلا ، لأنه حادث ، فهو إذًا في حاجة إلى سبب ° .

هذا ، والطريقة التي بها نترك الشروح التنجيمية ، تتوقف على طبيعة التقوى الفيلونية التي سنبحثها بعد قليل .

إن فيلون لم يرفض إذًا العبادات الكونية ؛ إنه فقط يزعم أنه تشرّبها على نحو ما فعل في عبادة اللوغوس ، والحكمة ، والقوى ، والمثل ؛ أى بأن يتخذ من الكون وسيطا جديدا ، أو كائنا مرءوسا لله ، لكنه أسمى من الإنسان آ . فالعالم ، مثل اللوغوس ، كائن معنوى يؤدى عبادة لله ، ويصدر إلى الإنسان قوانين سلوكه ، ويقد م له الحسنات والعقوبات . أما الحكيم الكامل فإنه يجهد ، في صعوده نحو الله ، أن يرتفع بجدارة حتى يدرك مستوى هذا الكائن .

[.] ۷٦ م Astrol. gr. ف Bouché - Leclercq م الم

r – راجع بصفة خاصة عن العالم الأصغر ، . ١٤٤ – ١٤٣ ، de opif. m.

۳ – المثال، ،de Abr ؛ عقل العالم هذا ؛ كما فى العبادة الغنوصية للعناصر (تشيد Dieterich)
 المذكور سابقا) ، هذه العناصر معروفة لأنها فينا .

^{. 47 6} Migr. Abr. - 8

^{. 17 6} de opif. m. - •

r - العالم سمى بلوغوس الله : . de Humanit

والعالم ، باعتباره كائنا معنويا ، يقوم كاللوغوس بما عليه من عبادة وفلسفة . وتحت رمز ثياب الكاهن الأكبر ، الذى هو هنا اللوغوس ، يؤدى مع اللوغوس « الحدمة » الإلهية . لأنه « ليس مما يتعذر إدراكه أن من نُذر لأب العالم ، يتدخل مع ابنه في عبادة الموجد » ا .

وقد عرفنا ، من قبل ، ماذا يقصد فيلون من البنوة الإلهية للعالم ، فهو – مثل اللوغوس – ابن الله . وإذا أطلق عليه اسم « الابن الذى يلى البكر » أو الأقل كمالا ، عند مقارنته باللوغوس (الابن البكر) أو بالعالم المعقول ، فإنه يصبح الابن الأكثر كمالا فى الفضيلة ، إذا ما نظر إليه أحيانا وحده ؛ وعندئذ ، تنسى أو تمحى وظيفة اللوغوس ، ويصبح العالم نفسه ، بدلا من اللوغوس ، الشفيع للعفو عن الذنوب عفوا شاملا وإغداق النعم العظيمة علينا ٢ .

ثم ، من وجهة أكثر تعميا ، يعتبر الكون لاكائنا يعبد الله ، بل هيكلا محرابه السماء ، وقرابينه النجوم ، وكهنته الملائكة ذوو الطبيعة غير الحسدية ٣ . وبهذا المعنى ، يسمى العالم بيت الله ٤ ، كما أن اللوغوس كان محل أو مكان القوى الإلهية .

إن الكون إفيلسوف °، وهو كالحكيم سعيد. وقد عدّد فيلون الذين يجب أن يتمتعوا بالسعادة الأبدية ، فذكر الناس الأخيار و « الديمون » ، والنجوم ، وأخيرا السهاء والعالم . فالعالم هنا ، كما نرى ، فى قمة الترتيب التدرّجي أو المقامي للكائنات الكاملة ، وهو لهذا يشمل — كما تصوّره الرواقيون — كل الكمال ، ولا نرى ذكرا لأية كائنات أعلى منه . إنه «حيوان عقلي جمع الفضيلة والفلسفة بحكم طبيعته » ٢ .

[.] YYY 6 7 6 Y 6 de Mon. - 1

۲ — نفسه . كلمة παράκλητος (البراقليط) يمكن أن تقارن بصفة ikerns (شفيع) للوغوس وليس هذا دليلا على أن فيلون كان يرى العالم أكثر عدم تشخص من اللوغوس، كما يرى Drummond . ٢٣٧ .

[.] YYY () (de Mon. - T

^{؛ –} ۲٤٦، ۲، De Somn وكذلك لدى الرواقيين : هل مقر الله هو شيء آخر غير الأرض والبحر والهواء والسهاء ؟

^{. •} v · v · qu. in Gen. - •

٦ - نفسه ، ٤ ، ١٨٨ ص ٣٨٨ .

والعالم هو المنتقم من الأشرار ، بنفسه وبأجزائه ، شأنه فى ذلك شأن اللوغوس ، فجميع أجزاء العالم الأرضية مها والسهاوية ، تتحد لمحاربة الظالم ، وعدم ترك أمل له فى النجاة ا . والعالم هو بنفسه عدالة وقوة معاقبة ، وقد خلقت الضربات والكوارث والحيوانات المفترسة والزواحف ، لمعاقبة الشريرين ٢ . وفى ضربات مصر ، استخدم الله جميع العناصر على التوالى ، للاقتصاص من المصريين ٣ . فالأرض والسهاء ، وهما أصلا العالم ، قد جعلتا للاقتصاص من الكفار ٤

والعالم هو أيضا قوّة خـــِّيرة محسنة ، وهنا نجد فيلون قد تمثل كل التفاؤل الرواقى ° . فالعالم (أو الطبيعة) يقوم بوظيفة قوّة الله المحسنة ؛ لذلك ، فقد سميت جميع أجزاء العالم صراحة « نعمة الله » ، أى قوّته الخيرة المحسنة .

وقد عد د فيلون كما يلى « هبات الطبيعة » أ ؛ فأولا ، تلك الناشئة عن هذه العناصر ، الأرض والماء والهواء والسهاء ، التي لكل منها خدماتها ؛ الأرض للإقامة والغذاء ؛ والماء للشرب والاستحمام والملاحة ؛ والهواء للتنفس وللفصول التي هي حالاته ؛ والنار الأرضية لإنضاج الأغذية وللحرارة ، بينها النار السهاوية للضوء ٧ . والهواء هو العنصر الذي يمنح الحياة ؛ والحيوانات كثيرا ماتقهم بحسب عدد العناصر ؛ والملائكة كائنات تعمر الهواء ؛ والنار السهاوية تمد تكون جوهر الكواكب وتعطيها خواصها ؛ وثغرة حيوانات النار الأرضية تسد

[،] ۱ ، ۷۱ ، qu. in Gen. – ۱

٢ - نفسه ، ٧٤ (الترجمة الفرنسية لـ Wendland) ص ٢٠ .

۳ – ،Vita M ، ۱ ، ۹۳ ؛ نفسه ، ۲ ، ۵۳ . الأشرار أعداد نظام العالم وعقوباتهم تأتى من جميع العناصر .

[.] TAO . T . V. M. - &

ه – الطبيعة التي لاتعمل شيئا عبثا . ٧٠ ، ١، ٧٠ . الشروح الغائية كتلك الحاصة بالترقوة من الطبيعة التي لاتعمل شيئا عبثا . ١١٧ ، ١، ٧٠ ، ١٠ ، ١٢٠) ، الغائية من من من من من من من أجل الإنسان » (۱۳۳ ، ٢٠ ، ١٤ d ، Harris ، qu. in Gen.) . الماء يكون عنه المن وكل أجزاء العالم خاضعة تم كالعبيد لأداء الوظائف التي يريدها (كلمة خدم « تطلق غالبا على الملائكة ») .

^{. 1} EA . Y . V. M. - Y

۸ – نفسه ، ۲۲۰ .

بخرافة المولودين من النار \. ويلى العناصر التأمل فى السماء ، وهو ، كما رأينا ، يكاد يكون الفلسفة بأسرها ، ثم نجىء القوّة على الأشياء الأرضية ؛ فالإنسان هو فى الحقيقة ملك الأرض الذى من أجله خلقت الأشياء جميعا \. والطبيعة أم ترعى أولادها وتعلمهم .

والطبيعة أيضا قوة مشرّعة ، وهي مثل أعلى للسلوك ، مثل القانون لوغوس . وهنا نرى فيلون يتمثل « النظرية العالمية الرواقية » بأسرها ، أى أن العالم مدينة كبرى ، وهو يستخدم من القانون خير ما صنعه الله ٣ . وفكرة وجود ناموس طبيعي وأخلاقي في الوقت نفسه ، فكرة جوهرية عند فيلون ، والنظرية الأساسية لعرضه التشريع اليهودي هي أن موسى اتخذ هذا التشريع نبراسا يهتدى به أ . فالحنس المختار هو الوسيط ، أو هذا هو المعنى الدفاعي عن اليهود عند فيلون ، الذي بوساطته يجب أن تفرض الشريعة نفسها على العالم بأسره ٥ ، وبهذه الوسيلة يدافع عن القوانين الخاصة وأخيرا ، نراه قد سمى « قانون الطبيعة الإلهي » ، مثل اللوغوس ، زوج النفس وأماها ٢ .

هذا ، وقد كان يجب على فيلون أن يرسم المثل الأعلى للحكيم ، باعتباره مواطن العالم ، متأثرا بهذا التصوّر ، وذلك لم يفته . فالعالم هو التراث الوحيد للحكيم ، الذى ليس عضوا فى أية مدينة غير هذا العالم ٬ ، وقد أشار — فى فقرات تذكرنا « بمارك أوريل » إلى فرائض الامتثال المؤسسة على هذا المبدأ . « يجب أن نعجب دائما بطبيعة العالم ، وأن نسر لكل ما يعمل فى العالم ، عدا الرذيلة المرتكبة عمدا ؛ ولا يصحّ أن

[.] v 6 de gigant - 1

٢ – راجع في .de opif m ، ٧٧ – ٧٧ السبب الذي من أجله كان الإنسان آخر ما خلق الإله .

۲ ، ۲ ، qu. in Ex. - ۳ ص ۶۹۹ .

لا اللوغوس الذي لم يتحدث عنه دائما كمصدر وحى لموسى (راجع فيما سبق الفصل الحامس
 بالشريعة المهودية) . •

ه - qu. in Ex من ۶۹۹ ص ۶۹۹ .

٦ - نفسه ، ۲ ، ۳ ص ٤٧٠ (Harris ، ص ٥١) .

٧ - لذلك ينتقد فيلون أحيانا المثل الافلاطونية (راجع ٧٠ Μ٠ ، ١ ، ٧٥١).

نبحث عما إذا كانت بعض الأمور لم تتم طبقا لهوانا ، بل يكنى أن نعرف هل الأمور تسير في المدينة بنظام ، وهل العالم مهدئ ومدبر بطريقة شافية » ١ .

ووفقا لنظرية الكون الصغير، لم يصبح العالم فقط ذاك الكلّ الذي يعدّ الإنسان جزءا منه ، بل هو النموذج الذي يجب عليه أن يبذل جهده في سبيل أن يحذو حذوه؛ فهو ليس كونا صغيرا بطبيعته ، بل يصبح كذلك بالحكمة ، وعند ثذ تنطيع في كل فرد النسب العددية التي تكوّن نظام العالم .

وكما أن النفس التي تشغل المرتبة العليا في الصعود إلى الله ، لاتطبع اللوغوسات بل تعتبرها رفاق طريق ، كذلك الحكيم الحقيقي لايجد نفسه بعد أدنى من العالم ، بل يصبح مساويا له في الرتبة والمقام ٢ ؛ فهكذا نرى أن الفضيلة (سارة) مقارنة للسهاء نفسها في قينوميها ٣ ، كما نرى نفس قوى الله المتصلة بالعالم متصلة أيضا بالحكيم . وفي مثل هذه النصوص ، يبدو أن فيلون قد نسى تماما اللوغوس الوسيط بين الإنسان والله ، فصارت تلك الوظيفة إلى العالم (أو السهاء) ، وهنا نجدنا إزاء شبه تكرار في الاستعمال .

ومما لاريب فيه أن فيلون يحضع أحيانا عبادة الكون (نظام الطبيعة) لعبادة اللوغوس ولعبادة الله ؛ ولكن كثيرا ما ننسي إحدى حلقات الترتيب التدرجي ، وهي اللوغوس . ويضع فيلون مباشرة في مقابل الرجل العالمي ، أو رجل السهاء الذي يزاول علوم العالم ، « رجال الله » الذين ترفعوا عن أن ينشدوا حكم العالم ، وعن أن يصبحوا مواطني العالم ، بل تجاوزوا كل محسوس وهاجروا إلى العالم المعقول عيث أقاموا وسجلوا أنفسهم في حكومة المثل الخالدة » ° .

[.] \circ c de praem. et pr $\cdot - v$

^{. 17. .} vo . r . qu. in Gen. : rv . de decal. - r

۳ ـ . qu.in Gen ، ۲۳ ، ۱۰؛ ، Ep راجع سنيكا ،۲۳ ، ۱۰؛ ، ۳۲ . العقل الإنسانى كثير الشبه بالعالم ، الذي يتبعه بقدر المستطاع محاولا منافسته .

٤ - يشير إلى هجرة إبراهيم من المذهب الكلداني إلى الدين الصحيح .

ه – رسالة . ٦١، de gigant ، وبجد المقابلة نفسها في . ١٠٨، ١، ٧٠ . . إن صديق الإله عالمي ، ولكنه « اعتبر جديرا بمجتمع أفضل مع الحالق » ، وهذا هو التأمل في الذات الإلهية .

هكذا يقبل فيلون عبادة العالم بنفس طريقة قبوله لعبادة اللوغوس أو الحكمة ، بشرط أن يتخذ وسيطا بين الإنسان والله . والعالم ، شأنه في ذلك شأن كل وسيط ، ومع النظام القائم فيه ، يعتبر أحيانا الوسيط الوحيد بين الإنسان والله . وليس في ذلك ما يوجب الدهشة . فاللوغوس واللوغوسات نفسها — شأنها في ذلك شأن القوى — هي ، كما رأينا في بعض مظاهرها ، كائنات داخل العالم وأجزاء من العالم . ويمكن أن يحل تناسق أجزاء العالم بسهولة محل اللوغوس ، الذي هو سبب هذا التناسق والانسجام ، وهكذا ظل التصور المادي للوغوس قائما عند فيلون . فالملائكة ، أو اللوغوسات الإلهية ، ليست إلا كائنات هوائية ، أجزاء من العالم .

وقد وضع فيلون لوغوسات إلهية في العالم ، في كل مكان حيث وضع الرواقيون «روابط وترتيبات » ، وحتى في أمكنة ما كان ينتظر أن يضعها فيها . فالكواكب المذاتية ، الناتجة عن احتراق أنحرة الأرض والماء بواسطة النار السهاوية ، هي لوغوسات إلهية ، وهبوب الريح أيضا ينظمه لوغوس . وإذا كان فيلون ، متأثرا بإلهام آخر ، قد قابل بين هذا اللوغوس الكوني وبين لوغوس خارج عن كل شيء محس ، فإن هذه النظرية ليست موحدة الشكل عنده إلى حد عدم التسليم أيضا بأن هذا الكون — الذي يشمل جميع لوغوسات الكائن ، والذي هو « بيت الرب ومعبده » — ليس هو نفسه إلا الوسيط والشفيع بيننا وبين الله . فالكون في هذا الصدد ليس إلا أحد أسماء اللوغوس .

ونعتقد أن هـذا يكنى للتدليل على وجهة نظر فيلون ، الأخلاقية الدينية البحتة ، التى نبذت نهائيا كلّ تفسير طبيعى أو ميتافيزيقى للكائنات . وقد كنا نستطيع أن نعتقد حتى الآن ، أنه فى هذا الثالوث ــ الله ، والوسطاء ، والعالم ــ يدخل الوسطاء بصفة تفسير للعالم . فالله الذى لايوصف (وهى فكرة كثيرا ما قبلها المفسرون) ، إذا أثر مباشرة على العالم ، كان يتحوّل من مطلق إلى نسبى ، ومن غير متغير إلى متغير ، وكان يتدنس باتصاله بالحادث .

ومن ثم قد يُرى أنه كان على فيلون أن يجعل القوى وسطاء تفسيريين ، أو شارحين ''explicatifs'' ، لكن النصوص لاتبيح إطلاقا هـذا التفسير . ذلك

بأن الله ، القادر على كل شيء ، لا يمكن أن يقبل تحديد كينونته عن طريق وسطائه ؛ فإن كانت هنالك تحديدات ، فهى بين قواه فقط ، ومثال ذلك أن سيادته (باعتبارها قوة) محد دة برأفته . إلا أن هذا التفسير سيبدو ضربا من ضروب المحال ، إذا كان العالم نفسه — أى الكون الذى يراد تفسيره بالوسطاء — سيصبح هو نفسه وسيطا ، شأنه شأن سائز الوسطاء . نعم ، إن فيلون يجز عن الوحدة الرواقية إلى ثلاثة كائذت مختلفة ، الإله واللوغوس والعالم ، ويرى أن العالم مفصول أحيانا عن الكائن باللوغوس . وهذا ولكن لنلاحظ أيضا أن الحكمة مفصولة عن الله باللوغوس بنفس الطريقة ، وهذا لا يمنع الكون أو الحكمة م متخذين كلا على حدة — من أن يكونا على اتصال مباشر بالله .

إذاً ، فتحت كلمة « وسطاء » ، وفيا تشمله العالم نفسه ، قد تمثل فيلون جميع ضروب علم الكلام المستمدة من الرواقية المجازية والشعبية . فليس أولئك الوسطاء وسطاء تفسيريتين بين الله والعالم ؛ بل هي عبادات متوسطة ، بين عدم وجود دين إطلاقا ، وبين عبادة السبب الأسمى ، وهي عبادة الوصول إليها عسير إن لم نقل متعذرا . والكائنات موضع هذه العبادة وسطاء لا بين الله والعالم ، بل بين الله والنفس الإنسانية المعطشة للدين التي ، لا ستحالة صعودها إلى أعلى وانبها رسمها من التأمل ، لا يسعها إلا الوقوف عند درجة أدنى . وإذاً ، فنظرية فيلون ، التي أنتجت مذهب الوسطاء وفسرته ، ليس مؤد اها استحالة إنتاج العالم على الله ، بل استحالة وصول النفس مباشرة إلى الله .

ذلك . وتلك الروح الدينية العميقة ، التي كانت تشعر بصعوبة معرفة الله ، قد وجدت في هذه الكائنات الإلهية الوسيطة بين الله والناس طريق تحوّل ؛ إنه ، إذا كانت نفس الإنسان غير كاملة ، لا تستطيع البقاء دائما في التأمل إلى الله ، فهي ليست مضطرّة أن تظلّ في أشعة العالم المحسّ الخدّاعة الغارّة . فالتفسير الحقيقي لمذهب الوسطاء موجود إذًا في طبيعة التقوى الفيلونية ، وهذا هو الموضوع الذي سنأخذ في تناوله .

الكتاب الثالث

العبادة الروحية والتقدم الأخلاقي

لفصب لالأول

النبوة والانجذاب

موجز: ١ – النبوة ؛ كشف المستقبل عند فيلون ؛ نقد كشف المستقبل الاستقرائى ؛ العجائب والمعجزات؛ كشف المستقبل الحدسى؛ الأحلام و النبوءات؛ ترتيب الأحلام يرجع إلى ترتيب الأولى من درجات نظرية النبوة : إنها ناشئة عن تحول داخلى للعقل الأرضى إلى عقل خالص طاهر (الدرجة الأولى من درجات النبوءات ؛ الدرجة الثالثة (الاستيلاء الإلهى ، وصف هذه الحالة)؛ النبوات) ؛ الدرجة الثانية من درجات النبوءات ؛ الدرجة الثالثة (الاستيلاء الإلهى ، وصف هذه الحالة)؛ التقسير المجازى للأحلام . ٢ – الانجذاب ؛ – علم الله ليس ناشئا عن التعقل ، بل عن الرغبة ؛ وهو يعتبر ، بتأثير افلاطون ، حداً للجدل النازل ؛ الله يظل غير مدرك ، وعلم الله مكون من تجربة داخلية ليست هي معرفة ، ولكما شعور بتحسن داخلي .

إن قيمة الأفكار الدينية لفيلون لاترتكز على براهين جدلية ، من تلك التي جعل لها متعمدا مركزا ثانويا ، ، بقدر ارتكازها على الشعور الحاد والتجربة الداخلية للأحداث Faits الدينية .

فيتعين أن نبحث ، في هذا الكتاب ، ماذا كانت تلك التجربة ، وأن نحاول إعادة تكوينها ، استنادا إلى إجزاء الاعترافات الشخصية المتناثرة في موالفاته الضخمة . يرجح أن فيلون استهل في علم الأخلاق اليوناني ، تحليله لنفسه ، وهي طريقة تختلف كل الاختلاف عن صور الحكيم المثالي، التي كان لها مكانة جوهرية في المذهب الرواقي الأقدم عهدا .

ومما لاريب فيه أن موالفات فيلون ليست مذكرات ، بل هي قبل كل شيء كتب تفسير ، وستظل كذلك دائما . لكن اله (أنا » ، المعبر عنه أو المحذوف للعلم به ، يبدو أحيانا وسط تفسير لنص من الكتاب المقدس ، ضمن قصص شخصية ملهمة ، أو صلوات ، أو مناجاة للألوهية . وهذا الربط بين التفسير المجازى والمناجاة الداخلية المخلصة ، ليس بنادر عند المتصوّفين ١ . فالنص الحرفى ، شأنه

١ – انظر بصفة خاصة :

فى ذلك شأن الجسد المحس ، معد ليحوى ويحمل الفكرة غير المجسمة والخالية من الجوهر ، التى تخرج منه ١ . وإن فيلون يعرف ويصف الإلهام الإلهى فى الحياة العقلية وفى الحياة الأخلاقية ، ويصف أيضا شعور السرور الملىء بالثقة ، وشعور القوة التى يستمد ها من وجود الله ، كما يصف من جهة أخرى شعور عدم الأشياء المقترن بتلك الحياة .

ويجب التمييز بين وجهين في ظاهرة الاتصال بالله: أولا الإلهام ، حيث تتقبل النفس معارف وأنوارا بطريقة خارجة عن إرادتها وبوساطة الروح الإلهية ؛ وثانيا ، الانجذاب ، حيث موضوع المعرفة هو الكائن الإلهى نفسه ؛ وستويد النصوص هذا التمييز الهام تأييدا كافيا . فالإلهام هو نوع من أنواع كشف المستقبل ، هو كشف المستقبل الحدسي الذي لا يعلم ، والذي يقابل كشف المستقبل الفي المصنوع . والروح الإلهية ، في كشف المستقبل الحدسي ، تحل محل الروح الإنسانية ؛ والانجذاب هو التأمل في الله الذي يمحو من الشعور والوجدان كل شيء آخر .

١ - كشف المستقبل

التقسيم إلى علم التنبؤ بالمستقبل Ia mantique الاستقرائى أو الصناعى ، وعلم التنبؤ بالمستقبل الذى يكون عن إلهام، معروف مشهور ٢. ففيلون يرفض الأول ، باعتباره اختراعا إنسانيا ، ويقبل الثانى الذى فيه تتصل النفس بالله مباشرة بطريقة متفاوتة بين القلة والكثرة .

وإن انتقادات فيلون ٣ بعيدة كل البعد عن النقد الفلسني للنظريات الرواقية المتعلقة بكشف المستقبل، فهي ذات طابع عملي لاغير. وفي هذه الانتقادات نراه

وهو عدا ما يشير إليه من تأثير خارجى ممكن عن طريق عدد من الوسطاء لايخلو من شبه عميق داخلى للتفسير الحجازى لسفر التكوين، ذريعة لدراسة التاريخ الداخلي لحالات النفس.

^{. 4 7 6} de Migr. Abr. - 1

^{. 11 . 7 .} Ciceron, de divin. 7 - 7

۳ - الفقرات الثلاث الأساسية هي : ۱، de Mon. ؛ ۳٤٣ ، ۸ ص ٣٤٣ ؛ ۱، de Mon. ، ۳٤٣ . ۸، ۱، de Mon. ؛ ۳٤٣ . ۸، ۲۲۱ - ۲۷۰ . ۲۲۱ . ۲۷۰ - ۲۲۱ . ۲۷۱ . ۲۲ . ۲۲۱ . ۲۲ . ۲ .

يحاول إقصاء الناس عن أخطاء « المنتيك » الاستقرائى ، لتوجيهم نحو النبوة اليهودية . ولسنا نجهل ، خلال اشتغال فيلون بوضع مؤلفاته ، كم كانت مسألة كاشنى المستقبل تقض مضاجع الحكومات . فقد أبعد هؤلاء الناس من إيطاليا سنة ١٦ فى عهد Tibère ؛ ورغم ذلك ، فقد حدث فى سنة ٢٠ أن ظهرت قضية تسميم اتهم فيها المنجمون ا . لقد كانت هذه المهنة ضربة اجتماعية ، لامذهبا فلسفيا ؛ وربما أراد فيلون الاقتداء بمجلس الشيوخ الرومانى ، عند ما قال بأن موسى « طرد من المدينة الخالدة » جميع كاشنى المستقبل ٢ . على أنه مما يزيد الأمر خطورة ، أن فيلون كان يسلم بأن رغبة معرفة المستقبل هى رغبة عالمية . وتقوم هذه المعرفة ، فى العالم القديم ، بوظيفة يصعب المبالغة فى أهميتها إلى حد أن فيلون لم يفكر لحظة واحدة فى عدم استرضائها ؛ فبهذه الرغبة استطاع كاشفو المستقبل « أن يستهووا بسهولة ذوى الطباع الضعيفة » ، هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أنهم سيجدون الحقيقة عندهم ٣ .

إذاً ، ففيلون يهاجم ضروبا وأجناسا من كشف المستقبل كان معمولاً بها عند عامة الشعب ، أكثر من مهاجمته للنظرية نفسها . و زراه يعدد أنواعها المختلفة : فن "التفاؤل و بحث العجائب $^{\circ}$ ، وكشف المستقبل عن طريق فحص أحشاء الضحايا $^{\circ}$ ، والمطهرون $^{\circ}$ ، والمعز مون $^{\circ}$.

[.] Bouché - Leclercq - ۱ ، ه ۲۲ و ما بعدها .

^{. 4 6 1 6} de Mon. – Y

٣ – راجع على الأخص . ٧٠ ، ١ ، ٢٦٥ ، تنبؤات بلعام الزراعية عن المطر والجو الحسن .

[.] The critical C. M. in C. spec. legg. — ϵ

[.] YY 1 6 7 5 9 6 1 6 de Mon. — •

[.] θυτάς – ٦

[.] TYI 6 Y 9 9 6 1 6 de Mon. V

Les "agyrtes" النين يتنبئون بالمتألمين العاديين الذين يتنبئون بالمستقبل "والسحرة الكاذبين الذين يهاجمهم فيلون (. ٣١٦ له ١٨ ، ٣ ، ٣ ، ١٨ ص ٣١٦) هجوما أشد، فيقول : بأن علمهم ذو طابع عملي أكثر منه إلهيا تنجيميا ؛ فهم يطهرون ويتجرون في الأشربة السحرية ؛ والذين يتهمهم فيلون أيضا بالتسميم (فيما يتعلق بهذا النص من فيلون ، وعن أصل هذه العادة العملية في البلاد اليونانية ، راجع Foucart في Foucart عليهم بالسجن المؤبد ؛ أما فيلون فيرى أن لكل فرد الجق في قتلهم دون محاكمة أو حكم). ولكن فيلون نخلط غالبا في صفه بين الطرق السحرية وطرق التنبؤ بالمستقبل .

والطوالع والأصوات ! . وهو يعرف كشف المستقبل عن طريق حركات الزواحف ، وفحص الدم ، والعرافة باستحضار أرواح الأموات ٢ وكان حقده على جميع هذه الطرق متساويا ؛ لكن الفقرتين النقديتين الدقيقتين ، والأكثر أهمية ، قد صيغتا بصيغة مختلفة نوعا . فني رسالة ''de monarchia'' ، أخذ يناقش ذلك ويثبت فساد الرأى فيه : التأكيدات لاتتجاوز حد الاحتمال ؛ إذ أن نفس الأشياء تنتج أفكار المختلفة ، في أزمان مختلفة . ونظرا إلى هذا الطابع ، يصبح علم التنبؤ بالمستقبل مقاربة للسفسطة التي كثيرا ما تخلط بها ٣ .

والمعروف أن الرواقيين كانوا يعتبرون كشف المستقبل علما استقرائيا ، وكانوا يعتقدون أنه مؤسس على قوانين الطبيعة التى يوصل إليها عن طريق الملاحظة . فكشف المستقبل لم يستعمل ، كما لاحظنا ، أية طرق أخرى غير علومنا التجريبية (أى البحث عن الاستقرار في مجموعات الظواهر) . فلدحض « المَنْتيك » كان من المحتم إظهار عدم استقرار الأغراض التى يستند إليه . ويقول فيلون بأن هذه الأغراض ، ليست ذات طبيعة ثابتة ، فهم يعلقون مشاغل الحياة بروابط غير مؤكدة وبرفرفة غير منتظمة للطيور ، وبحثت في حالة تحلل ، وهم يرون في كل ذلك أسبابا للخير والشر ، فيصبحون كفرة بحكم أنهم يحتقرون السبب الأسمى ، (وهذا تكرار للجرهان المقام ضد التنجم) .

وهنا أيضا ترفض فكرة فيلون كل كشف للمستقبل مستند إلى الاستقراءات ، إذ أن جميع الأشياء في مقدور الله ٦ ، ولذلك يكون الله وحده هو الذي يستطيع

[.] YAV .) . . V. M. : YY) . Y : 9 . 1 . de Mon. - 1

۲ – الخ ، de Mon، الخ ، ۲

[.] ivi a quod det. pot. ins. - "

المقصود من كلمة τὰ ὑποκείμενα هو الموضوعات التي ينصب عليها كشف المستقبل ، مثل طيران الطيور .

٥ - راجع في ٧٠ ٨، ١٠٤ ؛ الإيمان بالله الأعلى و الاعتقاد بالمتألهين المتنبئين بالمستقبل .

^{7 - ,} qu-in Gen ، وهذا المبدأ الذي استخدمه الشيخوخة إلى شباب . وهذا المبدأ الذي استخدمه الزواقيون في سبيل التنبؤ بالمستقبل (كل شيء يطيع في إذعان بين لمما هو إلهي) سيستخدمه فيلون لإثبات المعجزة التي ما هي إلا نوع من التنبؤ بالغيب .

معوفة المستقبل \. هذه هي النظرة العامة التي يرتبط بها ما يمكن أن نسميه نظرية المعجزة ، فلكي نفهمها فهما جيدا ، يجب أن نقابلها باد عاءات كاشني المستقبل ؛ فإن العمل المعجز لايقابل بقانون الطبيعة الحقيقي ، الذي هو مماثل للعقل الإلهي ؛ بل يجب أن يقابل بالآراء غير المؤكدة التي نظن خطأ أننا نستطيع بوساطتها فهم المجرى الحقيقي للطبيعة وللمستقبل \. واستنادا إلى هذا المبدأ ، كثيرا ما يحاول فيلون أن يشرح المعجزات شرحا حقيقيا طبيعيا ، وهو يلجأ غالبا إلى مبدأ شائع عند أغلب الرواقيين ، وهو مبدأ تغيير العناصر : فالمطر الناري الذي هطل على مدينة «سدوم» هو عبارة عن تحوّل خواص العناصر ، إذ أن النار اتخذت حركة مخالفة لطبيعتها \. وإذا كانت الأرض في مصر تستطيع أن تتحوّل إلى ماء عند فيضان النيل ، فلا غرابة إذا أنتج الهواء غذاء في معجزة المن " ؛ فإن الله يستطيع تغيير طبيعة الأشياء \. أو إظهار خواص ظلت غير معروفة حتى الآن في بعض الأشياء \.

وقد استخدم فيلون أيضا طريقة القياس \ . ولا يلجأ إلى تأثير أو عمل الله المباشر ، بلا وسيط ، إلا إذا لم يستطع أن يفعل غير ذلك^ . وهاهو يستعرض البرهان الذى سيصبح فيما بعد شائعا ، وهو أن تلك المعجزات ليست إلا مجرد لعب أطفال ، بجانب خلق العالم وجميع أجزائه ، وإن تعودنا على مشاهدة معجزة الحليقة هو الذى يمنعنا عن الإعجاب بها \ المتعجزات هي مجرد أعمال مخالفة للرأى

^{. 177 (} quis. rer. div. h. - 1

٢ - ١٧٤،١، ٧٠ . ١٠٤١ - ١٩٦، حيث يلوم موسى اليهود على عدم ثقتهم بالمحتمل، في حين أن كل شيء مقدور لله، وأن كثيرا من الأشياء أو الأمور قد حصلت لهم خارج العادة المقررة. راجع ٧٠ . ٢، ٧٦ ، الله في قدرته تحقيق أشياء تبدو مستحيلة حسب ما تتمثله لأنفسنا.

[.] ٣٤ م Harris ؛ ٢٨٥ ، ه ١ ، ٤ ، qu. in Gen. - ٣

[.] TTV . T : T · T . 1 . V. M. - &

ه - ۳۲،۱، qu. in Gen، و الراوقيون يسلموني أن التنبؤ بالأحشاء يكون بتغير في الظواهر ينسب لله .

٦ - الحشبة التي تجعل الماء عذبا ٧٠ M ، ١٧٠ ؛ العين التي تنبجس بعصا موسى كانت توجد من
 قبل خافية في الحجر ٧٠ M ، ١ ، ١٠ ٧ .

٧ - انظر qu. in Gen، ١، ٢١، أصل المرأة مقارنة بشتلة العنب.

٨ - عن هناء أو رغد إسرائيل الذي يحصل بوسائط غير متوقعة ، ٢٠ quo in Ex٠ ، ٢١٠ ٥٢١ .

[.] TIT . 1 . V. M. - 9

وللانتظار أ. إننا نظن أن الأمطار والفصول خاضعة للسماء ؛ لكن المطر النارى الذي تساقط على « سدوم » ، دل على أن الأمطار والفصول خاضعة للقوّة الإلهية ٢ .

وهنا يبدو الارتباط الذاتى القائم بين الشك في علوم الطبيعة ، وبين الإيمان المطلق بالله الذى سنتوسع في بيانه فيا بعد ٣ ، لكننا نرى أيضا المدى الحقيقي للهحوم الذى يشنه فيلون على كاشنى المستقبل . فكشف المستقبل في نظره له نفس الوضع الذى تشغله البحوث المتعلقة بعلوم الطبيعة ؛ لذلك ، نراه يستخدم نفس العبارات تقريبا لرفضهما كليهما ، كما يستدل من الكلمات اليونانية التي يشير بها في الوقت نفسه إلى كشف المستقبل وإلى ظنون العلماء حول العالم المحسوس . بل إن المعجزة غير المنتظرة ، التي تدخل ضمن جنس كشف المستقبل الاستقرائي ، والتي نقدها فيلون ، تمتاز بأنها مؤكدة ثابتة . وهو يقرر قوة الإرادة الإلهية ٥ ، وذلك بطريقة أكثر وضوحا مما يكون في حالات النبوات التي تكون عن الإلهام ٦ ؛ هذه الحالات التي تتوجه إلى السمع ، بينما العجائب مشاهدة بالنظر . وإذاً ، فني كشف المستقبل الاستقرائي ، يوجد كشف صحيح وكشف كاذب ٧ .

ولما كان فيلون قد سلم بمبدأ كشف المستقبل تسليه جزئيا ، فلا غرابة إذا رأيناه بهاجم أشخاص كاشنى المستقبل. فنى كتاب : les Lois spéciales ، اعتبر كشف المستقبل كأنه « النقود المزيفة للنبوّة »،وكان هنالك من يدّعون وجود التباس بين فنهم والوحى النبوى ؛ وكانوا يقدّمون إجاباتهم ، « لا باعتبارها تخمينات

۱ (۲۷۰ ، Wendland) ۱۸۹ ، ۱۸ ، ۳ ، qu. in Gen. – ۱ . (۵۲۱ ، ۲۷ ، ۲۷ ، qu. in Ex.)

[.] YA Qu. in Gen. - Y

٣- – تعارض بين الإيمان بالله و الإيمان بمقررات العقل ٧٠ ، ١٩٦ .

٤ – راجع شيشرون ، ١٨ ، ٢ ، de Divinat وما بعدها ، نخصوص العجائب والغرُّئب .

ه - براهين مقنعة جدا ، ١٩٩ ، ٢٦١ ، ٢٦١ ، ١٩٦ . ١٩٩

^{. 190 () (} Vita M. - 7

٧ – الجزء الثانى من الجملة يستلزم قبول مبدأ التنبؤ .

أو اكتشافات شخصية ، بل باعتبارها هواتف ، إلهية نطق بها خصيصا لأجلهم دون أن يُرى ناطقها ». وكانت النتيجة الوحيدة التي تؤدّى إليها هذه الحالة هي الحلط بين جزءين من أجزاء كشف المستقبل أو العرافة منفصلين من زمن بعيد ١ ، ومقدّرين تقديرا مختلفا ؛ وهما كشف المستقبل الاستقرائي ، المستند إلى ملاحظة مستمدّة من قواعد ثابتة غير منفصلة ٢ ، وكشف المستقبل الإلهامي . وهكذا أصبح العرافون المُعزّمون وأصحاب الفأل ملهمين ، وهذا هو أهم وجوه الشكوى الذي يكرّره دائما فيلون ضد كاشني المستقبل . ٣

ومع ذلك ، فيجب أن نعترف بأن فيلون قلتما استعمل العلامات والعجائب ؛ فلا نعتر عليها إلا في «حياة موسى » الذي وضع ، كما هو معروف ، لجمهور واسع الأفق نوعا ، وأحيانا في « الأسئلة » « les Questions ؛ وأما في « الشرح» الافق نوعا ، وأحيانا في « الأسئلة » « les Commentaires الشرك العنى الحرفي لنفس المعجزات التي سبق أن سلم بها ، فيعتبرها الآن أساطير وخرافات حمقاء عابثة . أ فالإنذارات والعجائب هي عنصر غريب عن تفكير فيلون ، ولكن يجب أن نتذكر أنها كانك جزءا لا يتجزأ من التقاليد البهودية ، وأن فكرتها كانت حية جدا في بعض دوائر المهجر la diaspora ؛ وحتى إلى وقت غير بعيد ، كانت العرافة تصف العجائب والعلامات التي يجب أن ترافق انتصار أصدقاء الله ° . وهذا هو التأثير الذي جعل فيلون يحتفظ بتلك الفكرة ، في المؤلفات التي لم يكن يستخدم فيها الطريقة المجازية أو الرمزية دون سواها .

هذا ، ولم ينقد فيلون قط كشف المستقبل الاستقرائي ، دون أن يعارضه

^{* -} أو نبوءات des oracles

⁽ Bouché-Leclerq, Hist. de la divination) وهذا الفصل نراه جليا لدى افلاطون (- وهذا الفصل نراه جليا لدى

٢ راجع شيشرون ،١٠٩ ، ١، ٩٤ ، ١٠٩ ، بدون حركة أو دفع من الآلهة .

۳ - ۲۰۳، de mutat nom، ب متأله أو عراف لايمكن أن يكون نبيا . وعند ما تنبأ بلعام «طرد من نفسه كل عرافة استدلالية » ۲۷۷،۱، ۷، ۸، ونجد نفس الفكرة في ۱۹،۰ طود من نفسه كل عرافة استدلالية » ۲۷۷،۱، ۷، ۸، ونجد نفس الفكرة في

إنظر نقد معجزة أصل حواه leg. alleg في ، ٢ ، ٧٩ وما بعدها .

علامات معاقبة العالم الخاطئ التي يرجعها Schürer إلى زمن ما قبل المسيح .

«بالاستيلاء الإلهى» و «النبوة». ونظريته عن النبي لاتستمد آي شيء من نظرية النبوة لدى اليهود، بل هي مرتكزة كلها على الأفكار المصرية واليونانية. ومهما يكن ، فهوهبة النبي تطابق كل المطابقة ما كان يسميه اليونانيون كشف المستقبل الحدسي ، وهو نوعان: الهواتف والرؤى ا. على أنه ليس بين الاثنين إلا فروق شكلية ؛ إذ أن طريقة الإلهام والتأويل واحدة ، لكل نوع من أنواع الهواتف والرؤى ، قد تظهر حالتان: إما أنها بديهية وتكشف المستقبل بلا ترد د ممكن ، أو غامضة لغزية ؛ وفي هذه الحالة يضاف التأويل إلى الرؤيا أو الهاتف . والتأويل فن له قواعده ، فهو إذاً مماثل المجزء الاستقرائي من « المنتيك » ، ولكن يحتمل أيضا أن يكون مفسر الأحلام هو نفسه ملهما . والمعروف أن الطريقة المجازية هي التي يستعملها في أغلب الأحيان مفسر الأحلام وسامع الهتافات لتفسير الرؤى أو الهتافات ، وفيلون يرسم صورة سامع المتافات الملهم ، عند ما يمثل نفسه ،ؤولا أو مفسرا آيات الكتاب المقد س .

ولكن، يجب أن نوضح بالتفصيل كلا من هذه النقط لدى فيلون. فأهم مصدر لنظرية النبي واردة — فيا عدا الفقرات السابق ذكرها عن كشف المستقبل الاستقرائي في الجزء الأخير من الكتاب الثاني لرسالته عن « موسى » (ص ١٨٧ إلى النهاية) ، وهي الرسالة المخصصة ، بعد الملكية والتشريع والكهنوت ، لدراسة النبوة التي هي شرط من شروطها. وبعد أن شرح غرض النبوة (موسى يتنبأ عن كل شيء لايفهمه الفكر) ، ٢ أخذ يشير إلى أن جميع كلام الكتاب المقد س هو هواتف . وقد صنفه كالآتي : « بعض الهواتف قيلت وِجاه الله بلسان النبي الإلهي باعتباره مفسرا ؛ كالآتي : « بعض عن طريق السؤال والجواب ؛ والثالثة وجاه موسى عند ما يكون في حال حمية ، وعند ما يكون هو نفسه مستولى عليه possédé . فهواتف في حال حمية ، وعند ما يكون هو نفسه مستولى عليه عليه غيمل الخلط والشركة الضرب الأوّل كلها من علامات الفضائل الإلهية ؛ والثانية تحتمل الخلط والشركة

١ – الأحلام المرسلة من الله معارضة للروَّى الداخلية Bouché - Leclercq . ٣٠١ ، ١

۲ - هذه هي الأشياء غير الواضحة مثل المستقبل ، ۷۰ ، (۳) ، ۲، (۳) ، ۲۲۹ ، الاستعدادات الحفية
 للروح Spec. legg. ، ۳، ۱۰ ، ص ۲۰۸ ، الأحلام أيضا موضوعها الأشياء غير الواضحة .

أو الإجماع ، إذ أن النبيّ يسأل والله يجيب ؛ أما في الثالثة ، فإن الله قد أوصل إلى المشرّع (أي موسى) قوة الإدراك والحدس التي بوساطتها يتنبأ بالمستقبل». فهنالك، إذًا كما نرى ، تواز ناطق مع تصنيف الرؤى ا . فني النوع الأول من أنواع الرؤى، يصل الإلهي الصور بطابعه الحاص ، فهو أصل الحركة ؛ والنوع الناني ناشئ عن تعاون بين نفس العالم وتفكيرنا ، مما يجعل تفكيرنا قادرا على التنبؤ بالمستقبل ؛ وفي النوع الثالث ، « تتنبأ النفس بالمستقبل بقوة الحدس والإدراك » ، وذلك من تلقاء ذاتها ، وهي في حالة حمية . وفي الجانبين ، بجد أحيانا العمل الإلهي وحده ، وأحيانا العمل المجتمع بين الله والنفس ، وأحيانا أخرى عمل النفس وحدها .

وهذا التصنيف للرؤى ، يطابق ذاك الذى وضعه Posidonius ؟ «حيث يذكر أوّلا الرؤية تأتى من النفس ذاتها (وهو القسم الثالث من تقسيم فياون) ؟ وثانيا الرؤية تأتى من الأرواح الحالدة التى تملأ الهواء (وهو القسم الأوّل من تقسيم فيلون) ؟ • ثالثا الآلهة نفسها تتكام مع النائمين « وهو القسم الثانى من تقسيم فيلون » .

هدا، والقسم الوحيد الذي يثير بعض الصعوبات هو الثاني ، حيث ينسب بوزد نيوس للنفس ما ينسبه فيلون لله . ولكن مما تجدر مدحظته أن فيلون يفضل استعمال عبارة ألوهية بدل إله في القسم الأوّل ؛ بينها في القسم المطابق اله ، الخاص بالهواتف ، نراه ينسب الهاتف إلى قوى الكائن الأسمى ، لاإليه ذاته ؛ كما نجد أخيرا عند فيلون نفسه تصنيفا ثانيا ، (١٨٩ , ١٨٩) حيث يرجع الرؤى بعضها إلى السبب الأسمى (الآلهة نفسها عند بوزدنيوس) ، وبعضها إلى الملائكة بفوس السهاء) ؛ وأخيرا فإن طابع الوضوح الخاص لهذه الرؤى ، يكنى لتعريفها . ويستخلص من كل هذه المقارنات ،أن تقسيم الهواتف قد استنمد عالبا من بوزدنيوس.

ذلك ، ولا تشمل مؤلفات فيلون إلا النزر اليسير عن النوع الأوّل من الهواتف والرؤى . فني رسالة «موسى » ، يقول إن تناول القسم الأوّل فوق مستوى القوّة

 $[\]xi = 1 \cdot 11 \cdot r - \epsilon 1 \text{ de Somn}, -1$

۲ – شیشرون . ۲۶، ۲۰، de Divinat – ۲

الإنسانية ، ثم ينتقل مباشرة إلى الثانى ، على أنه ، من جهة أخرى ، قد فقدنا الكتاب الأوّل من des songes ، الذى كان يتناول القسم الأوّل منها . ولكن مما لاشك فيه أن الهواتف كانت تشمل فيما تشمل ، وصايا الله العشر «التى تنبأ بها أبو العالم » ا . ونجد فى de Decalogo (٣٦ – ٣٦) شرحا جديرا بالملاحظة لهذه النبوّة ، حيث جاء فيه : «إن الله ذاته لم يصدر كلمة ؛ لكنه كوّن فى الهواء صوتا عجيبا ، ليس مركبا من نفس وجسد ، بل من نفس عقلية ، غيرت الهواء كالنفثة ، فأحدثت صوتا داويا ، إلى حد أنه أصبح مسموعا من قرب ومن بعد على السواء » . ويلى هذا الوصف ، لمعجزة تبدو ماد ية بحتة ٢ ، الشرح المجازى أو الرمزى الآتى : قوّة الله التى تنفث هذا الصوت ، « تدخل فى نفس كل إنسان سمعا مختلفا وأفضل من سمع الأذن ، وهذا السمع للفكرة الإلهية يسبق الكلام بسرعته الفائقة » . فالمؤلف يصف إذاً ظاهرة السماع الداخلى ٣ حيث الروح سلبية تماما ؛ ووسيط الروح بين يصف إذاً ظاهرة السماع للروح التى يتحد ث إليها الله مباشرة ، .

والإلهام مشروح بطريقة مختلفة نوعا ، فى بحث خاص بالعلاقات بين موسى وهارون ° ؛ فالله ينفث فى عقل موسى أفكارا ، ثم ينفثها عقله إلى كلمته (أى هارون) . فالكلمة هى « ترجمان » العقل، والعقل بدوره هو « ترجمان » الله، إذ أن أفكار العقل الموحى إليه لاتختلف حينئذ عن الكلمات الإلهية . فالكلمة الموحاة نبوية بمعنى الكلمة ، بما لها من الاستيلاء possession والجنون الإلهيين .

نحن الآن ، على ما نظن ، إزاء مفتاح التمييز بين التفسير أو التأويل والنبوّة ، فالكلمة الموحاة (هارون) ليست مفسرة لله أو ترجمانا عنه ، بل للأفكار الإلهية

١ - ٣٢ ، ١٧٥ ، الله يعمل بنفسه في مقابلة القوانين الخاصة المعطاة لنا بواسطة الأنبياء .

٢ – لهذا الوصف عدة نقط اتصال مع أحد أوصاف الإلهام لبلوتارك ، de gen. Socrat

٣ – راجع. qu. in Gen ، ١ ، ٢١، ص٢٠: إن الأنبياء لا يسمعون الكلام الملفوظ ، بل قوة
 كلام الله الموجودة فيه .

^{. 177 6} de Abrah. — £

ه - ۱۹۹ ، نفسه ، ۱۹۹ ، de Migr. Ab. ؛ ۳۹ ، quod det. pot. ins.

r - ، V. M. - ۲ التغيرات والتنبؤات تختلف فيما بينها .

الموجودة فى العقل ؛ فبالنسبة إلى الله ، تعتبر هذه الكلمة الموحاة هى النبيّ ؛ بينها العقل ، بالمعنى الحقيقى ، ليس النبيّ ، بل ترجمان أو مفسر الله . وبهذا المعنى يقارن العقل النبوى (لا الكلمة) بحاسة الله الصوتية ١ ، ويسمى فى الفقرة نفسها مؤوّل أو معبر الإله . وفي هذا الوصف ، يختنى الوسيط بين الله والنفس (صوت الله) ؛ لكن النفس ذاتها ، أو على الأحرى جزءها الأعلى وهو العقل ، هى التي تـُتخذ وسيطا بين الله والكلمة الموحى بها .

وأخيرا ، قد يحدث أن يختني العقل بدوره ، وعندئذ تصبح الكلمة الموحى بها ، هى صوت الله وقيثارته ومضرابه ، بقطع النظر عن كل فكرة داخلية للموحى إليه ، فالكلمة النبوية هى « الترجمان » أو المفسر المباشر لله . ويعتقد فيلون أنه لايكني أن يتجرّد الإنسان من الحواس والشهوات لكى يحدث الوحى ، بل يجب أن يخرج من ذاته . فالعقل ، وما يسمى الوجدان الشخصى ، منعدمان في النبوة ؛ بل كل تفكر مخدوف حذفا تاما . ويقول فيلون ، بحسب تجاربه الشخصية ، إن الإنسان في حالة الاستيلاء الإلهي لا يعرف المكان أو الناس المحيطين به ، بل ولا نفسه ٢ ؛ فبلعام ، وقد استولى عليه هذا الحال ، لم يكن يفهم شيئا ، وفكره غائب عنه ٣ ؛ ذلك ، لأن الفكر لن يقيم في ذاته عند المستولى عليه possédé . وفي شأن هذه الظاهرة ، ستعمل فيلون عبارة الانجذاب ٤ .

وهكذا ، يطرد الكائن الإلهى إذًا الكائن الإنسانى ليحلّ محله ، وليعبر هو عن نفسه عن طريق صوتنا الخاصّ . فني الأحوال الأولى ، كانت النبوّة تتخذ شكل صوت داخلي يملأ النفس ° ؛ وفي الحالة الثانية ، كانت تتخذ شكل فكرة تعبر عن

de Spec. legg. : YYY : II: 4: I : de. Mon. : Yo4: quis rer. div. h. - 1
. 1/4: 1 : Y : Qu. in Gen. : YEY : // : 2

[.] To a de Migr. Ab. - Y

[.] TAT () (V. M. - T

[.] YTE quis rer. div. h. SIAI q q r Qu. in Gen. - 5

وهذا النوع الأول الذي يميزه إدخال قوة إلهية بين النفس والله ، نجده أيضًا في ٧٠ ٨ ، ٢ ، ٣٤٣ ، ٢ ، ٨ ، ٤ de spec legg ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٢ ، ٣٤٣ ، هجرة العقل لأن الروح الإ له يقيم فيه . ١ ، ٥ de Mon . ٢٢٢ ، ٢٢٢ .

ذاتها ، بدورها ، عن طريق الكلام ؛ وفى الحالة الثالثة ، كانت تتخذ شكل كلام ملفوظ ، أصله مختلف عن الفكر ، وأكثر منه ألوهية .

فأين نشأت التناقضات بين مبادئ الشروح الثلاثة هذه ؟ إذا كانت الكرامة الإلهية أرفع شأنا من أن تمس النفس إلا بالوسيط ، فمن أين جاء الاتصال المباشر الذى سُلِّم به بعدئذ؟ وإذا كان العقل ، فى الحالة الثانية ، يضع نفسه بين الله والكلام ، فمن أين جاء أن الله يستخدم هو نفسه الحواس الإنسانية ؟

ومهما یکن ، فقد کانت هنالك نظریات معاصرة تقریبا عن الوحی ، مثل نظریة « بلوتارك » ، تمیز تمییزا تاما بین وجهات النظر هذه . فقد ذکر « بلوتارك » الذین یظنون أن الآله یتکلمون « باستخدام أفواه الأنبیاء وأصواتهم کآلات » ، والذین یتخذون من الله متکلما ببطنه un ventriloque ، وهو فی ذلك یشیر إلی نظریة مماثلة لنظریة فیلون ، إذ یری أن النفس وحدها هی التی یستطیع الله أن یوحی إلیها .

لكن هـذه التناقضات ليست إلا ظاهرية ، ومن السهل توضيح محموضها . إنه عند ما يتحد ث فيلون ، فى وصفه الثانى ، عن عقل موسى الذى يتقبل الوحى ، فهو لايقصد بكلمة «وحى » ذات الشيء المقصود من « النفس » فى الحالة الثانية ، أو العقل فى الحالة الثالثة ، فإن العقل هذا أكثر شبها بالصوت الإلهى فى الحالة الأولى ؛ وكذلك فى الحالة الثالثة ، فإن كلمة عقل ، قد حل محلها كلمة روح ، والوحى الإلهى يتم بإحلال روح إلهى محل فكرنا ، وهـذه الفكرة الإلهية هى التى تكون عند الأنبياء أعماق النفس .

و نعود فنجد هنا التمييز الذي لاحظناه بشأن « الإنسان الإلهي » بين آدم ، والعقل الأرضى ، والرجل الإله الذي هو عقل خالص روحاني بحت . وعند ما يدرك موسى الدرجة الإلهية le divin ، يصبح العقل الخالص جـدًا ٢ ، والدليل على

م de defectu oracuI. 🗕 🤫 فصل ۹

[.] Y . A . Mut. nom - Y

هذا الطهر هو أنه يهجر الجسم أ . فعند وفاته ، يننفل من ازدواج الجسم والنفس إلى وحدة عقل قوى المماثلة للشمس . وهذا العقل الخالص ٢ هو النهاية العليا ، هو «رأس » النفس الإنسانية التي قاعدتها الجسم ٣ .

وكثيرا ما ذكر فيلون شرطين للحالة النبوية متناقضين في ظاهرهما . فتارة ذك تطهير العقل ، وتارة أشار إلى فناء العقل والإدراك الشخصى فناء مطلقا . والمقصود من التطهير هو محو حياة الجسد والشهوات وكل الجزء اللاعاقل في النفس ، حتى يستغرق العقل في شئونه الخاصة ، أي الشئون المعقولة . وهذا الانفصال عن غير المعقول ، لا يمكن أن يتم إلا عند الكامل ؛ أما الإنسان السائر في طريق التقدم الأخلاق ، فإنه يكتني بإخضاع جسمه إلى العقل ، لكن هذا لا يكني للوصول إلى الوحى .

تلك هي الفكرة العامة التي ترجع إليها بعض الطرق المنسوبة إلى تجارب فيلون الشخصية . فني التأمل الفلسني الملائم للوحي ، يجب استبعاد التأثيرات المحسة باعماض العينين وسد الأذنين ، تشجيعا للتأمل . ومن الشروط الملائمة أيضا ، هدوء الليل ، والوحدة ، ونسيان الماضي ؛ . وهذا العقل المطهر قد وصف أحيانا بأنه أعلى درجات النفس الإنسانية ؛ « فللنفس قاعدة أرضية ، لكن قمتها أو رأسها في العقل الخالص ° » . على أنه ، كثيرا ما تبدو النفس شيئا مختلفا عن العقل الإنساني ؛ وفي هذه الحالة ، ليست النبوة نهاية صعود مستمر إلى أعلى حالات النفس ، بل هو انقلاب حقيقي إلى كائن أسمى ، أو على الأحرى انذهال .

[،] ۲۰۹ ، Mut. nom. – ۱ ، قارن ۲۰۹ ، قارن ۸۶ ، ۱ ، de Somn ، یصبح العقل ظاهرا أو محضا عند ما لایخفیه أی شیء یحس .

النظرة المادية : إنها دون ضرء خارجي ، لآنها نفسها كوكب كأنها صورة ومثال للأشياء الساوية المقابلة المادية . الم ٣٧٠ ، ٣٧٠ .

^{. 127} c de mut. nom. - r

[.] TAT () (V. M. : 4: (: qu. in. Gen. : 14) (Migr. Abr. - :

Attach to de Somn - .

ولما كان فيلون على يقين من أن الإنسان ، المكوّن من النفس والجسدا ، عاجز عن الارتفاع إلى الحالة النبوية ، فهو لايعترف بهذا الارتفاع إلا للطبائع العقلية البحتة ٢ . مثال ذلك أن قوّة موسى النبوية قد از دادت عند ما اقترب موعد وفاته ، إذ أن الله «حوّله من شخص مز دوج ، ذى نفس وجسد ، إلى طبيعة موحدة ؛ أى أنه أحدث انقلابا فى شخصه بأسره ، فجعله عقلا عظيم الشبه بالشمس » . فالنبوة ناشئة إذًا ، عن تغير عميق داخلى فى الكائن كله ٣ .

وطرق الوحى الثلاث تصف كل منها وجها مختلفا لظاهرة واحدة ، أى لاتشير إلى أشياء مختلفة . فهنالك ثلاث مراحل : الذى يتلقى الوحى ، وقد وصف تارة بأنه حاسة سمع داخلية ، وتارة بأنه كلمة نطق بها ، ثم الوسيط ، وقد وصف تارة بأنه الروح الإلهية التى تطرد العقل وتحل محله ، وتارة بأنه عقل خالص ، وأخيرا مبعث الوحى ، وهو الله . فني الصورتين الأولى والثالثة ، كان فيلون يتمسك بالمرحلة الأولى ؛ أما في الصورة الثانية ، فكان يتمسك بالمرحلة الثانية .

وهذه النظرية ، كما نرى ، تصوّف أصلى بكل معنى الكلمة ؛ إذ أنها تزيل النفس الإنسانية ، التى لن تشترك فى الوحى بحال من الأحوال ، بل تحتجب لتحل محلّها الروح الإلهية . وكما أننا ، فى نظرية الوسطاء ، لم نعثر إلا بصعوبة على المرحلة النهائية التى يجرى عليها نشاطها ، كذلك الروح الإنسانية التى يجب أن تحوى الوحى ، تذهب هباء بفعل النفئة الإلهية . فليس الأمر مجرّد استيلاء ، بل نحن إزاء محو النفس محوا تاما .

ذلك ، وهنالك رأيان تنقسم بينهما الفلسفة اليونانية المتعلقة بكشف المستقبل الموحى به °. فبحسب رأى افلاطون ، يفقد الملهم شخصيته فقدا تاما ، من جراء النُّقُلة أو التأثر الإلهى . ويرى بلوتارك ، على نقيض ذلك ، أن هنالك اندماجا بين

١ – عقل أرضى إلى حد ما .

۲ – راجع التقريب بين الرسل و الملائكة ، Qu. in Gen ، ، من ۲۰۲ .

[.] YAA 6 Y V. M. - T

^{﴾ –} قد تكون هذه الفروق ناشئة عن تجارب فيلون الداخلية ، وهي تتفق مع الظواهر التصوفية .

ه - راجع ، Bouché - LecIercq, Hist, de la divin ، ص ٥٠٠ وما بعدها .

هاتف العمل الإلهي وعمل المتأله ؛ وهذا الاندماج يلزج طبيعة هذا مع طبيعة الهاتف، كالشمع الذي يلزج طبيعته بالخاتم الذي يطبع عليه .

هـذا ، وقد رأينا كيف سخر بلوتارك بالله المتكلم من بطنه ventriloque الذى تقول به النظرية المخالفة . ومما لاريب فيه ، أن نظرية فيلون ترتبط بنظرية بلوتارك شكلا ؛ إذ يقول : «إن الحسد آلة النفس ، والنفس آلة الله » . لكن أساس تفكيره افلاطونى ؛ فهو يرى ، مثل افلاطون ، أن الوحى هو قبل كل شيء دخول في عالم معقول .

إنه في العالم المعقول ، « لا يوجد شيء مجهول عن النبيّ ؛ إذ أن النبيّ يحوى في شخصيته شمسا معقولة ، وأشعة بلا ظلال للأشياء غير المرثية للإحساس، والمدركة للفكر » أ . إذًا ، ففيلون ينسب النبوّة إلى از دواج العالمين : المحسّ ، والمعقول . أما افلاطون ، فيعتقد ، على عكس ذلك ، أن العقل لن يرتفع إلى مستوى المُشُل إلا عن طريق الجدل التدريجي . بيد أن فيلون يصف انقلابا تاما للعقل نفسه ؛ فهو بذلك يضيف تمييزا جديدا إلى نظرية افلاطون ، وهو وجود عقلين : العقل الأرضى الذي يدخل في الجسد ، والعقل الخالص الذي يسميه أيضا الإنسان الساوى أو صورة الله . ولهذا التمييز أساسه في شعور أكثر وضوحا بالمسافة التي لا يمكن اجتيازها بين العالمين ، وفي إحساس بلون أكثر تدينا . فالعالم المعقول هو ، بالنسبة إلى العالم المحسّ ، كالمقد س إلى الدنيوى ؛ والكائن الإنساني ، مع عقله المحدود ، لا يمكن أن يفكر في إدراكه وكشفه ، فالطبائع المعقولة غير ممكنة الإدراك بالنسبة إلى أن يفكر في إدراكه وكشفه ، فالطبائع المعقولة غير ممكنة الإدراك بالنسبة إلى الإنساني . والذي يستطيع ولوجها ، بما أنه تجرّد من العقل الإنساني .

ومع هذا ، فالنظرية التي يمثلها بلوتارك ليست خاطئة في نظر فيلون . بل هي توازى طبقة دنيا من طبقات النبوات ٢ ، أى تلك التي تنشأ عن اختلاط واجتماع النشاط الإنساني مع النشاط الإلهي ، وهو نوع من الحوار الداخلي المكوّن من أسئلة الإنسان وإجابات الله .

۳۱۰ ، ۹۰، ۹۰، ۱ ، ۳۱۰ ، ۹۰، ۱ ، ۹۰، ۱ ، ۹۰، ۱ ، ۹۰، ۱ ؛ ۱ ، ۱ ، ۱ ؛ ۱ هاجر إلى أرض أخرى وتنبأ (نفسه ۱۹۲، ۹۹۹) .

[·] ٢ – الدرجة أو الطبقة الثانية قد وصفت ف. ٧ ، ١٩٢ - ١٩٢ .

والنوع الثالث من النبؤات أو الهواتف ، الذي يرجع أصله إلى حركة النفس وإلهامها ، قد كان أكثرها معرفة عند الرواقيين على ما يبدو ؛ فهو ، لاالقسم الأول ، الذي عُرض ونقد في كتاب de Divinatione لشيشرون . والنفس تحوى في ذاتها قوة التنبؤ بالمستقبل ، لأنها تلقتها من الخارج ، أي من الله ٢ . وقد تبدو هذه الهواتف ، في ظاهرها ، مجرد تخمينات أو نصائح ، فهي لا تعطى من يشهدونها نفس درجة التوكيد المتضمنة في الأولى ٣ . وحالة الاستيلاء الإلهي هذه تنشأ بتأثير شعور حاد من يذهب بالنفس بعيدا عنها ، مثل الدهشة أو الغضب ٤ . وبهذه الحالة الثالثة يرتبط وصف المدخل l'accès النبوى .

والمدخل النبوى هذا ، قد وصف بدقة وإسهاب ، يدلان دلالة قاطعة على أننا إزاء شيء حيّ . إذ أن طهارة النفس والجسد هي شرطه الأوّل ، والمقصود من تلك الطهارة هو الصوم والامتناع عن الشهوات الجنسية ° ؛ وتعب الحواس وكل ما يؤد تي إلى إضعافها ، والعزلة ، وهدوء الليل ، بل والشيخوخة ترتبط أيضا بتلك الطهارة آ . والشعور السائد هو حب الله ، المؤد تي بالنفس إلى الجنون ٢ ؛ فحرارة الرغبة تذيبها ، إذا صح هذا التعبير ٨ ؛ وهذه الرغبة تفرض عليها بالتأمل المستمر في موضوعها ٩ ؛ عندئذ تجذب إليه كالجديد الذي يجذبه المغنطيس ١٠ ؛ وهي

١ – الفقرات من ٢٤٦ – ٢٨٨ قد وضعت خاصة لوصف هذا النوع .

۲ – قارن فیلون ، ۷۰ M. ، ۲ ، ۱۹۰ .

٣ – وقد أضاف فيلون (٧٠ M٠ ، ٢٦٤) أن أمثال هذه التخميناتقريبة للنبوة ؛ وانظر خاصة . ٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٠ .

[.] TA. 6 778 - 70. 67 6 V. M. - 8

ه - . ۷. M. وما بعدها .

۳۲۰، ۹٤، ٤، qu. in Gen. – ٦ ؛ نفسه ، ٤ (ترجمة لاتينية ٣ ص ٣٩٦) ؛ العزلة ، العزلة ، العربة تضعف الحواس ٢٨٣، ١، ٧٠ ، النبوة تضعف الحواس

^{. 799 (197 (&}amp; Gu. in Gen.

[.] $\vee \cdot$ c quis rer. div. h. - \vee

^{. ::} de gigant. - A

٩ - نفسه ، ٤٤ أيضا .

^{. ¿¿ ·} de gigant · · · · · quis rer · div. h. - · ·

تهيج و تشعر فى نفسها بالاستنهاض الإلهى الذى يدفعها ١ ؛ لكن الوحى يهبط فجأة ، دون أن تتوقعه النفس أو تريده ٢ . وفى هذه الحالة ، تبدو على الشخص جميع مظاهر النشوة ، حتى إن الذين يجهلون الأمر قد يخطئون فى شأنه ٣ ؛ فهو يبتسم ويرقص ، ويحمر جسمه ويصطبغ بالاحمرار ٤ ، ويصبح الغذاء عديم الفائدة لديه ٥ ؛ ولكن فى الوقت ذاته ، تعتريه ، نفسا وجسما ، زيادة فى الصحة وانشاط والقوة ، كما يشعر بامتلاء النفس ٦ . إلا أن كل هذا يظل مجهولا من النفس ذاتها ، فهى لاتعرف سعادتها الخاصة ، ولا تحسنها الحاص ٧ .

هذا ، والوحى ينزل متدرّجا فى نوبات ؛ لكن هنالك أشخاص لم تظهر فيهم الروح الإلهية إلا مرّة واحدة ، وكانت كافية لتجعلهم أنبياء ^ . على أنه ، قد تمرّ على النفس فترات جفاف جدب ، فههما بذلت عندئذ من الجهد ، لن تصل إلى التأمل ، وتتلاشى الرغبة ويعود الشخص إنسانا ٩ . ويبدو أن فيلون قد اعتبر حالة الوحى الدائمة التي أوقف الله فيها قوى النفس وجذبها إليه جذبة قوية ١٠ ، رغبة أكثر منها حقيقة واقعة . ثم المصير المشترك الإنسان ، باعتباره وسيطا بين الفانى والخالد ، هو حركة صعود مستمرّة إلى الله ، وحركة هبوط مستمرّة إلى الله نا . ١١ .

. 09 6 7 6 V. M. - 0

[،] quod deus immut؛ ۳۹، de plantat، ؛ ٥٠؛، ٤٩، ٢، qu. in Ex٠ – ١ . (راجع شيشرون ۱۸، ۱، de divin، والبعض يتنبأ بالمستقبل) ١٤٧، de Ebriet، ١٣٨ ا ١٨١، ٩، ٣، qu. in Gen، ؛ ٢٨٣، ١، ٧٠ M، ؛ ٣٤، de Migr. Abr، – ٢

۳۴۲ ، ۱۲۵ ، ۱۲ ، ۹۱۰ ، ۹۱۰ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۵۰ . ۳۴۲ ، ۱۲۵۰ ، ۹۱۰ de. Mon-

^{. 127 6} de Ebriet. – ٣

^{. 18}A - 187 6 de Ebriet. - 8

۳ - de Migr. Abr. - ۲ ، ۲ ، ۲ ، ۲ ، تحسن الروح والحسد .

^{. 1.4} de Sacr. Ab. et $C_1 - v$

۸ - ۹۰، ۱، qu. in Gen - ۸ : الروح أخذت أو أسرت ؛ نفسه ، ٤ ، ٩٠، ٥٠ .

[.] TE 6 de Migr. Abr. 9 TTE - TTT 6 T de Somn. - 4

^{. 09 6} de Abr. – 10

١١ – لاتوجد سمة من هذه السمات في التصوف اللاحق . انظر خاصة :

Probst - Biraben, L'extase dans le mysticisme musulman وصف الصوفى في المجاد الإنجاد الإنجاد الإنجاد الإنجاد الإنجاد الإنجاد النفس عن الشهوات والزهد، وتبسيط الميدان النفسي في آن واحد.

ويصدر النبيّ نبوات ، وهذه التنبوات تشمل مجموع كتب موسى ؛ حيث كل الكلمات ، بل و نظام الكلمات والحروف نفسها ، موحى بها . فتفسير الكتاب المقدّس بأسره ، هو قبل كل شيء تفسير تنبؤات . وكما لاحظ شيشرون في مولفه de Divinatione ، فإن ترجمان أو مفسر الله في حاجة إلى مفسر أو ترجمان ، شأنه في ذلك شأن الشاعر الذي يحتاج إلى عالم نحوى لدراسته . لكن هذا التفسير نفسه ، ما هو إلا طريقة من طرق كشف المستقبل ، إذ أن النصوص المقدسة تظل غامضة مجهولة للذى لايراها في معناها الروحى بعيون النفس ، فالأمر يتطلب نوعا من أنواع الإلهام من الطبقة الثانية ١٠ .

ولا ريب أن هنالك طرقا أخرى للتفسير ، وأهمها في نظر فيلون اثنتان: المأثور ، والرأى أو الظن الشخصى المروّى فيه ؛ ولكنهما يؤديان إلى نتائج مشكوك فيها ، فضلا عن عدم وجود اتفاق بينهما ؛ ويضع المؤلف في مرتبة أرفع منهما كثيرا ، الوحى أو الإلهام الشخصى . ولهذه المناسبة ، يتقد م فيقول عن نفسه إنه أحد هؤلاء الملهمين القادرين على التعمق في رموز الديانة الموسوية ٢ . على أنه لا يصح أن نستند إلى هذه النصوص فنجعل مركزا ممتازا مبالغا فيه ، « لقواعد » التفسير المجازى أو الرمزى ؛ فهذه القواعد تحل محل الطرق المصطنعة العالمة « للمنتيك » الاستقرائى ، ويجب أن تترك المقام الأول للإشراق ٣ .

هذا ، وسنفهم أحسن من ذلك ، طريقة التأويل المجازى أو الرمزى بوساطة الرؤى والأحلام . فإلهام الأحلام ، كما ذكرنا ، مماثل بطبيعته لإلهام أو وحى المواتف ، فهما متفقان في الترتيب وفي المبدأ ؛ وهذه هي الفكرة المشتركة التي وفق

۱ – إنها قريبة جدا من التنبؤوكشف المستقبل ، حسب ما جاء عن شيشرون في كتابه : ۱۸ de divin.

۳ -- وبهذه الطريقة أيضا يقدم Ovide كإلهام شخصى ، بعض التآويل الرمزية للأعياد Fastes
 (كتاب ٤ ، ١ وما بعدها) . ومكسيم الصورى يسمى نصوص افلاطون تنبؤات . ومفسرو الهواتف أو النبؤات الذين ذكرهم Bouché - Leclercq (٣ ص ٢١٥) ، يستعملون كذلك التأويل الحجازى .

فيلون إلى نقلها عن الروافيين أو عن أنصار المذهب المشائى الذين عاصروه . إن النوم ، بما أنه يزيل اضطراب الحواس والجسم ، من شأنه أن يساعد على تحقيق حرية العقل ، والتحرّر من قيود الجسم ، والانجذاب ، الذى هو الشرط الأساسى للوحى النبوى ، وكل ذلك بسرعة أكثر وكمال أعظم ١ .

لكن فيلون يرى فى طبقات الرؤى الثلاث ، ما سبق أن رآه فى طبقات الهواتف الثلاث ، وذلك إذ ميز بين درجات وضوحها ؛ فالأولى ، أى التى تتحمل فيها النفس العمل الإلهى بخضوع ، هى الرؤيا الواضحة كل الوضوح بذاتها ؛ والثانية ، أى تلك الناشئة عن شتراك النفس فى العمل مع الله ، هى أكثر غموضا ورموزها لا يمكن أن تفهم أو تفسر إلا بالرؤية الروحية ؛ والثالثة فى حاجة إلى علم تفسير الروئيا العملى ، أى إلى فن التفسير المؤسس على قواعد معروفة ٢ . وهذان التفسيران — كما يتبين من الشرح — هما تفسيران مجازيان أو رمزيان ؛ أولهما يؤد ي إلى اليقين ، والثانى الشرح — هما تفسيران عباريان أو رمزيان ؛ أولهما يؤد ي إلى اليقين ، والثانى الشرح الموقية بوساطة الظنون المورى المورى

ويعرف فيلون كشف المستقبل هذا ، ويستعمل جميع التعبيرات الفنية الحاصة به ؛ فهو مدرس الروئى الكاشفة التي منها الروئى التي لم ترسل من الله ، بل جاءت من تلقاء نفسها ، بالمقابلة مع الروئى المطلوبة ٣ . وقد اتبع في تعبير رؤيا حلم فرعون قواعد Artémidore الحاصة بتحديدات الأجل ؟

هذا ، ويميز Artémidore بين الرؤى النظرية Artémidore ، حيث الحادث المستقبل يكون ممثلا بنفسه ، وهذه هي الطبقة الأولى عنـد فيلون ؛

ا ـــ الروح التي تدخل في نفسها ؛ . Qu. in Gen. ؛ ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٢ ؛ - Qu. in Gen. ؛ ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٠ الرحساسات ، ٢٥٠ ، وهو يلح خاصة على عدم وجود (أو على فقد) الإحساسات . ١٩٠ ، de migr. Ab.

۲ – ، ۲ ، ۲ ، de Somn ب ، ۲ ، ۱ – ؛ ، والطائفتين الأوليين شرط ه والحكمة (نفس المرجع ، ۲ ، ۲۰). ۳ – ارجم إلى Bouché - Leclercq ، ۲ ، ۳۹۱ .

ع – المعين في Bouché - Leclerq ، ٩٧ ، de Josepho (ص ٢٩٨ وما بعدها) .

وبين الروئى المجازية ، حيث يمثل بالرمز ، وهذا هو النوع الثالث عند فيلون \ . ولتعبير الروئى الثانية ، أورد « أرتميدور » مفتاحا للروئى عامة ، وهو عبارة عن قاموس موجز للمعبرين أو المفسرين ، مماثل لذلك الذى وضعه مفسرو الهواتف . ويسير هذا القاموس من حيث الموضوع ٢ والشكل ٣ طبقا للطرق التي وضعها فيلون للتفسير الحجازي أو الرمزى ، وأحيانا تكون النتائج واحدة ؛ وإذاً ، لا يسعنا إلا القول بأن فيلون قد استخدم قواميس من هذا النوع .

ولا يتصوّر فيلون أية صلات أخرى مع الله ، عدا الصلة التصوّفية الموسسة على التجربة المباشرة ، فهو لايسلم إذًا إلا بكشف المستقبل الحدسي ، ويرى أنه من العبث اتحاذ الطريقة الاستقرائية ، لتعيين إرادة لله في المستقبل ، بطرق عقلية مروى فيها ، كما كان يفعل كاشفو المستقبل ، فذلك بمثابة إخضاع الألوهة لقواعد الاحتمال .

و أخيرا ، نقول بأنه رغم التوافق الظاهر بين هذه النظرية وبين المذهب المشائى الذى كان سائدا وقتئذ ، فإن أفكار فيلون صادرة عن تيار تصوفى أعمق والدليل على ذلك أنه لم يقتصر على كشف المستقبل الملهم أو العرافة ، بل أدمج فيه جزءا من كشف المستقبل الاستقرائى ، أو على الأقل لا يجعل للأخير أية قيمة إلا بقدر اقترابه من الأولى .

[.] Bouché - Leclerçq - ۱ ، نفس المرجع .

۲ – استعمال الاشتقاق (مثلا : ۲۰۱۰ ، ۱۸ ، ۲۶۲ ، و Artémidore ، ۲۲ ، ۱۸) .

۳ – ارجع إلى شكل المعجم عند فيلون : .de concup ، فصل ٤ – ١٠؛ المعانى المختلفة لكلمة « شمس » ἤλιος (، ۷۷ ، ۷۳ ، ۱ ، de Somn) ؛ وكلمة « معين »

عسير أو الأحلام ، الذى هو عادة موضوع طريقة فنية ، يرجع فى رأى فيلون إلى إلهام حقيق .
 راجع رسالة de Jos٠ فقرة ١١٠ ، ١١٧ . إنه مع هذا يرتكب زندقة حين يعتقد أنه قادر على تفسير الرؤى بعقله الخاص (رسالة Cherub ، ١٢٤ - ١٢٨) .

٢ – الانجذاب

إن كشف المستقبل الحدسى ، هو بالنسبة إلى الشخص العادى ، مجرد فن عملى ؛ فشأنه فى ذلك شأن النبوة ، يرمى إلى حاجة معينة ، وهى معرفة المستقبل . لكنه فى الوقت نفسه ، يصل بيننا وبين الإلهى . فإذا صادفت مثل هذه الحوادث فيلسوفا ذا نزعات دينية ، نراه يهمل نتائجها العملية للوقوف عند جوهر العمل نفسه . ولا عجب ! فكشف المستقبل الحدسى هو طريق اتصال بالمبدأ الأعلى . فهو لن ينشد فيه بعد ودراك الشيء قبل حدوثه ، بل يبحث فيه عن حدس المبادئ ، وهكذا يرتبط كشف جوهر الأشياء بكشف المستقبل .

وفى عصر سادت فيه الخرافات كذاك الذى عاش فيه فيلون ، كان من الطبيعى أن نجد عنده التصوّف البحت ، الذى خلص من فن كشف المستقبل ، ولكن الموالف يفصل بينهما بطريقة تتيح له أن يخلط وأن يميز تعسفيا أرفع نواحى الدين وأغلظها ، وتلك هى الطريقة الحجازية أو الرمزية . فبفضل هذه العصا السحرية ، أصبح من المتيسر تحويل تنبوات المستقبل المذكورة فى التوراة ، إلى أحداث أخلاقية ميتافيزيقية : فالله يكشف المارك فى الباطن ا .

إذاً ، يجب أن نتناول التجربة النبوية والحمية ، لنعيِّين ماذا كانت عند فيلون تلك المعرفة الحدسية لله ، التي سميت منذ ذاك الوقت انجذابا . فكلمة « انجذاب » اليونانية لاتقصد هذا المعنى عنده ؛ بل احتفظت بمر ماها الأصلى السلبى البحت ، وهو خروج الإنسان من ذاته ؛ وستشير ، في آن واحد ، إلى العمل الذي به يخرج العقل من شئونه الخاصة ، أي المعقولة ، ليقصر تفكيره على المحسة ٢ ؛ كما سنشير إلى العمل العكسى ، الذي به يهجر العقل الأجسام والعالم المحسق ٣ .

لكن المعرفة المباشرة للكائن ، كثيرا ما تقابل بالمعرفة الوسيطة والبرهانية .

۱ – راجع نبوءات إبراهيم . Gen ، ه ، ۱ ، ۱ (؛ qu. in Gen . ۳ ، راجع نبوءات إبراهيم

[.] TI . T . Leg. alleg. - T

[.] $v \circ - v \pi \circ quis. rer. div. h - \pi$

ونستطيع بلاريب ، كما فعل الرواقيون ، أن نتحقق من فعل الله فى العالم ، فنستنتج وجوده بالبرهان ، لكن إدراك الله مباشرة بالبداهة شيء آخر . فهذا الإشراق « illumination » أكثر مباشرة وأكثر حيوية من التفكير والاستنتاج « raisonnement » أ . ولنضف إلى ذلك ، أننا بهذا الفكر والبرهنة ، نصل إلى قوى الكائن الأعلى دون سواها ؛ فالأشياء المحسة تعرقنا بخيرية الكائن وطيبته وقوته ، لابالكائن نفسه . ولكن « علم الله هو أول الخيرات وأكملها ، ونهاية السعادة والاغتباط » ٢ .

فليس علم الله إذا نتيجة تفكير منطقي ، بل هو نتيجة رغبة حارة . ويمكن مقارنة هذه الرغبة بالحبّ الذي وصفه افلاطون في le Banquet ، أي الذي هو المحرّك لكل معرفة عقلية . هـذا ، ووصف فيلون مشبع بذكريات افلاطونية ؛ وعلى كل ، فهو تحليل نفسي ، لامذهب منطقي . والتناقضات التي نجدها فيه لاترجع إلى مفارقات الفكرة ، بل إلى تقلبات التجربة الداخلية . و « رؤية الله » لن تكون تأملا ، مثل التأمل لدى أرسطو ، بل هي فكرة متحركة ، نتخيلها تارة برقا وأضواء تهر الأبصار ، وتارة إدراكا بضعفها وعجزها .

هذا ، والنظرية التى يستند إليها هذا التحليل مستقاة غالبا من الآيات ١٨ إلى.

٢٣ من الإصحاح ٣٣ من سفر الحروج ، حيث جاء فيها : «قال موسى إلى الرب : أرنى نفسك ، فقال الرب : سأمر أمامك بمجدى . . . ولن تستطيع أن ترى وجهى . . . عند ما يمر مجدى ، سأغطيك بيدى إلى أن أمر ، ثم سأرفع يدى ، وعندئذ سترانى من الحلف ، لكن وجهى لا يرى منك » . وأوفى تفسير لهذه الآيات وارد في الفصول الحامس والسادس والسابع من الكتاب الأوّل من « الملكّية » ، لكنه مكمل أو معدّل في عدّة نقط بشروح أخرى . فالفصل الرابع ، الذي يعتبر مقدمة ، قد ميز في مسألة الله ، بين سؤالين : أولا ، هل الله كائن ؟ وثانيا ماهو

^{. 17}v · de post·C - 1

ې ، in Ex، وراجع ، ۸۲، quod. det. bot. ins، ؛ ۸۱، de. Decal. – ۲

جوهره ؟ وهذا هو التقسيم الرواقى المشهور ، الذى فيه تسبق مسألة الوجود منطقيا وضرورة مسألة الجوهر ¹ . وقد حلت المسألة الأولى فى هذا الفصل بالبرهان الرواقى أيضا ، الذى كثيرا ما نلاقيه عند فيلون ، المستند إلى المقارنة بين العالم و « المدبنة — اللولة » ^٢ . وهكذا نصل إلى معرفة وجود الله ، ثم نتناول موضوع الجوهر .

وهذا النظام عجيب جدا عند المتصوّف: فإذا سلمنا برويًا عقلية لله ، لما أصبحت مسألة الوجود في حاجة إلى الحلّ بالبرهان ، طالما لم توضع مسألة الذات . وقد حلت المسألتان في آن واحد ، عن طريق وحدة التجربة الداخلية . فالتدليل بالبرهان وتحديد الذات أو تعيينها ، بدلا من أن يلى أحدهما الآخر ، اعتبر طريقتين متقابلتين أو متعارضتين بالوصول إلى حل نفس المسألة ؛ وإذًا ففيلون قد تأثر هنا بالرواقية شكلا ، لاموضوعا .

على أننا نراه فى فقرة أخرى ٣ ، قد تخلص من هذا التأثير تخلصا تاما ، إذ عرض أو لا — كما فعل فى الفصل الرابع — الدليل بالبرهان على وجود الله (العالم المدينة) ، ثم وصف الحدس المباشر لهذا الوجود ، الذى لايتم بوساطة أى كائن . ويجب أن نلاحظ أننا هنا لسنا إزاء عملين متواليين يفترض ثانيهما الأول ، بل نحن أمام طريقين متميزين تمام التمييز للوصول إلى الله ، وأوهما دون ثانيهما بكثير ؛ فإذا كان الذين يتخذون الطريق الأول « أناسا إلهيين » ، فالذين يسلكون « الثانى يجب أن يعتبروا حقا من العابدين الأبرار ، أصدقاء الله الحقيقيين » . ثم ، الطريق الأول يصعد من النتيجة إلى المبدأ ، كأن الوحدة محددة بوساطة الطريقة الزوجية يصعد من النتيجة إلى المبدأ ، كأن الوحدة محددة بوساطة الطريقة الأولى تصبح غير مجدية إذا استخدمت الثانية .

ذلك ، وهل يستخلص من هذا أن النفس ، فى نظر فيلون ، تتبوأ فى الحال وبقفزة واحدة مركز تأمل الكائن الأسمى ؟ كلا ، فالحدس يفترض هو أيضا تقدّما

١ - هذا هو تقسيم الكتاب الثانى من de Natura deorum لشيشرون (الفصل الأول) .

۲ - شیشرون ۲۰ ، ۱۷ ، ۲ ، ۱۷ ، ۲ ، ۱۷ .

[.] ν · de praem · et p · - ۳

نحو الله . لكن هذا التقد م كان ، فى رأى الرواقيين ، الانتقال من نتيجة إلى سببها ؛ فالعالم مرتبط بالله ، مثل ارتباط الحد الأول من قضية مفروضة بالحد الثانى ؛ والأمر على عكس ذلك عند فيلون ، حيث العالم هو سير عضو عقلى جديد فى طريق التقدم المستمر نحو الكمال ، « بنظرة من الفكر » ، متجها إلى مصيره ، وهو التأمل فى عالم آخر ، غير العالم المحس . ومن ثم ، لم يكن عند الرواقيين إلا تجربة واحدة ؛ أما عند فيلون ، فتوجد تجربتان ، ويتعين الوصول تدريجا إلى تجربة العالم الأعلى .

وقد اعترضت هذه المسألة أفلاطون ، فما يتعلق بالانتقال من المحسّ إلى المثال ، وكان للجدل العكسي الوارد في محاورات : « الجمهورية » و « فيدر » و « المأدبة » تأثير عظم على فيلون ؛ إذ وصف هو أيضا ، هذا التعمق الداخلي الذي يقود من المظاهر إلى الحقيقة ، ومن الصورة إلى النموذج . ونقطة البداية هي اليقين بأن المحس غامض وغير محدود ؛ وعندئذ تتجه « عين النفس » إلى العالم المعقول ، فتفتحه بعسر وعناء وتنقشع الظلمات . لكنها ترى أن العالم المعقول محكوم بغيره، فتجتهد فىالتأمل في السيَّد الذي يحكمه ١ . ومما يلاحظ هنا ، أن العلاقة بين العالم المعقول وبين الله قد عبر عنها هنا بالتعبيرات الرواقية: إذ نتعرّف هنا إلى الدايل الرواقي الذي يسير من العالم إلى الله حيث العالم المعقول يحلّ محلّ العالم المحس . وكذلك قال في موضع آخر بأن الله « قد استنتج من قواه » ٢ (المُشُلُل ، كما نعر ف هي اسم آخر لتلك القوى) . ألسنا ، إذًا ، إزاء انتقال من عالم إلى آخر ، طبقا للحجة الرواقية ؟ لانظن " ذلك ، فالصيغة هي وحدها رواقية ؛ فالعلاقة بين المعقولات والله معروفة بالبداهة لابالبرهان ، واستنتاج الله من قواه هو موضوع البداهة ٣ . أما العلاقة بين الله وهذا العالم ، فقد ظلت علاقة نمو ذج بصورة ، أكثر منها علاقة مبدا بنتيجة ؛ « والشكل َ la forme » الذي يتجه من الله ، أي صورته ، هو المرآة التي نصل منها إلى معرفته

٢ - de pream· et p٠ ، ص ٢١٤ . الانتقال من العالم المعقول إلى الله الذى يحكمه مواز أو مساو تماما بالرغم من أن الدليل ليس بينا ، للانتقال من العالم المحس للإله الحاكم فى المذهب الرواق . وإذاً التعبير الرواق يتمشى هنا أيضا بفكرة جديدة ، أو يمكن اصطناعه لفكرة جديدة .

^{. 174} Post. C. - Y

٣ - نفسه .

معرفة مباشرة حدسية ١. على أنه ، يوجد فى هذا النوع من الجدل أخطاء مماثلة لتلك التى يقع فيها « مسجونو الكهف » ؛ فالنفس التى عجزت عن تجاوز اللوغوس فى صعودها ، تظنه الله الأسمى . « كما يخيل أن صورة الشمس هى الشمس بالذات » ٢ هذا ، وقد قامت على هذه المبادئ ، نظرية افلاطونية بحتة عن الانجذاب . فالله هو البهاء النقى الخالى من الشوائب ، وهو يضىء النفس « بأشعته المعقولة » ، ولكن إذا نظر إليه من قرب شديد بهر النفس ومنعها الرؤية .

على أن فيلون لم يستمد كل شيء من افلاطون . فقد وصف ، بالدقة النسبية التي يمتاز بها المتصوف ، هذه هي المعرفة الحدسية ؛ إذ يعجز عن التعبير عن تجربته بطريقة أخرى ، غير الاستعارات المستقاة من النور . وهذه المعرفة الحدسية ليست ، كما هي عند أفلاطون ، قائمة على التفكير العميق ، بل هي تتميز بالتأرجح الدائم ، الذي يجول دون تثبتها في الوحدة التامة الكاملة . إنها تشهد ظهورها أحيانا ، ثم لن تلبث العين أن تتعب من شد قضوئها ، فترف ويخيل إليها أنها ترى تعددا حيث لاتوجد إلا وحدة . وبدلا من الله الواحد ، يبدو الإله المثلث ، محاطا بقوتيه كأنهما ظلال تصدر عنه . وهذا الظهور أو التجلي لن يكون بعد الحقيقة البحتة ، بل الفكرة عنها التي تصبح ، في بعض الفقرات ، وهما ذاتيا راجعا إلى ضعف العين الروحية ، أكثر منها حقيقية واقية مميزة . ولكن النظر قد يتحرّر نوعا ما ، ويصبح أكثر نفوذا ونورانية ، فيعود ويدرك الوحدة مرة أخرى ٣

هذا، ولم نخرج حتى الآن من أثر المذهب الافلاطونى . ومع ذلك، فقد وقع فيلون تحت تأثيرات أخرى فى شتى النقط الهامة، ونظريته الخاصة بالانجذاب ليست من حيث الموضوع والجوهر مستمدة من افلاطون . فالجدل العكسى الذى يرجع حتى المبدأ ، لا يمكن أن يسير إلامن شبيه أو مماثل إلى شبيه أو مماثل ، أى من الصورة إلى النموذج .

^{. 77 (} Harris ! 77 (Y (qn' In Ex' ! YTA () (& qu in Gen. -)

[.] Y. & C & C & C qu. in Gen - Y

۳ - ولمعرفة الله مقارنة بإشراق، راجع ، ۷۰ ، de Abr ؛ ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۲۱۷ ، ۴۲۱۷ ، ۲۱۷ ، ۲۱۷ ؛ ۲۱۷ ، و ۲۲۸ و ۲۲۸ و ۲۲۸ ، و ۲۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۱۱۹ ، ۱۱۹ ، ۲۰ م و ۲۰ م و

لكن الله ، فى نظر فيلون، لاشبيه له فى أىّ شىء كما عرفنا، وهو ليس ساميا فحسب. فإذا تقدمت النفس إلى موطن المعقولات ، « سبقها الله فى المضار ، وظلّ دائما على مسافة لانهائية » ١ . وللصعود حتى الله ، يجب ألانتجاوز العالم المحسّ فحسب ، أى السماء ، بل والعالم المعقول نفسه الذى ليس الله جزءا منه ٢ .

ومن جهة أخرى ، تأثر فيلون بالمذهب الرواق ، فقبل ، بشأن طبيعة المعروف أفكارا من شأنها أن تحدث تعديلا عميقا في طبيعة الحدث المعقول . إن المعروف أن التمثيل بوجه عام ، عند الرواقيين ، وعلى الأخص العلم ، هو فهم وإدراك بحت ؛ فالموضوع يدخل في النفس التي تحويه ، ويتطبع بها حتى يحتويها في جميع أجزائها ، وإذا كانت النفس أضيق من أن تحوى الموضوع ، فر منها وظل غير مفهوم لها ؛ والعلم ليس إلا نوعا من تملك الأشياء ، والبصر لايتجاوز السطح ، فيتركنا غرباء عن موضوع الكائن وعمقه .

ويمكن تقدير نتيجة هذا المذهب مقدما ، في يتعلق بمسألة معرفة الله . فإنه ، إما أن النفس ستصبح قادرة على احتواء الله واستيعابه ؛ أو أن مقدرتها ستكون محدودة أكثر من اللازم فيظل الله غير مفهوم إلى الأبد . ويبدو أن المذهب الأول كان مذهب المتصوفين الإسكندريين المتأخرين ، فهو لم يتكون عند فيلون بحال من الأحوال . والعبارة الآتية : « نفس الحكيم هي مسكن الله » ؛ وكذلك عبارة «حامل الله » المطبقة على الذين أدركوا الله رؤية أعلى " لاتكفيان لتكوين مذهب ، والأولى موجودة في المذهب الرواقي أنه .

ويظهر أن فيلون يعارض صراحة مذهبا من هذا النوع ؛ ففي فقرة من الفقرات

۱ - ۱۸ ، de Somn ؛ وراجع ، ۱۸ ، de Post ، ۲۰ ، ۲۱

٢ – راجع الكتاب الثانى ، الفصل الأول ، الله فوق المثل .

٤ – إبكتيت ، محادثات ، ٢ ، ٨ ، ٢ ، Luc.Phars ، ١٢ ، ٨ ، ٢ ، هل مقر الله غير الفضيلة ؟ راجع .de Somn ، و بمعنى آخر ، نفس الحكيم .

التى تنطبق ، لاعلى الله خاصة ، بل على « خير الأشياء » ، والمقصود بها هنا هو الطبائع السهاوية المعقولة ، يقول فيلون بأن هذه الأشياء لا يمكن أن تمتلك ، بل يمكن أن ترى فقط ، فتظل على ذلك غير مفهومة للعقل ا . وهذه الفقرة كافية لكى ندرك كيف يستطيع فيلون في الوقت ذاته أن يتصور إمكان روئية الله ووصف تلك الروئية ، ثم يعود فيؤكد ، بإصرار مثل ما يكون من « كارنئاد Carnéade » وببراهين مماثلة ، أن الله غير مفهوم .

والفصل السادس من رسالة la monarchie الذى نعود إليه الآن ، ليس إلا سرد الإخفاق المتوالى الذى لاقاه موسى كلما حاول الوصول إلى الله واستيعاب جوهره . فإذا جمعنا هذه الفصول إلى الفقرات ٧ – ١٥ من رسالة le changement وتغيير الأسماء » ، وجدنا فيها كل تفصيلات هذه النظرية . فأوّلا ، لا يمكن أن يفهم الله يحسب العالم ، بل بحسب ذاته فقط ؛ فهو وحده ، يستطيع تعليمنا جوهره ، كما أن النور لا يعرف لنا إلا بالنور ٢ . ولكن يجب إلى جانب ذلك ٣ ، أن تكون فينا قوّة ذهنية قادرة على تمثيله لنا . وهذه القوّة ، أهى الإحساس ؟ كلا ؛ في هذا المقام ، وربما أبدى هذا السبب في الفقرة العاشرة عند ما عاد إلى الشرح في هذا المقام ، وربما أبدى هذا السبب في الفقرة العاشرة عند ما عاد إلى الشرح من دهشة أو عجب إذا كان الكائن الأعلى غير مفهوم للإنسان ، في حين أن العقل الموجود في كل فرد – غير معروف منا (في جوهره) ؟ » وهكذا ، تتبع رسالة le changement النصيحة التي قدمها الله إلى موسى في رسالة le changement وهي « أن يعرف نفسه » ليقتنع بعدم مفهومية الكائن الأعلى .

وهذا التحديد للقوى الذهنية البشرية قد قرب مرارا بينه وبين نظرية سموّ الله ،

٢ - Migr. Abr. ، وربما تكون الفقرة الآتية : « إن النفس التي تريد رؤية الله لاتفهم له التربت أكثر مما يجب احترقت، أما إذا ابتعدت عن ذلك فانها تحمو فقط » . هذه العبارة تشير إلى متصوفين أشد تطوفا (qu. ln. Ex) ، ٢٨ ، ٢٨)

۲ ـــ السبب هوأنه ليس لله أى مثل شبيه به . رسالة .۸، Mut. nom . (راجع ۲۰ ـ ۱۲، Post، C. يجب أن يصير الله ۲۰ و ۲، de pream، et p.) .

^{· .·} v · Mut. nom. - v

أى كونه خارج العالم. وليست الطبيعة الإنسانية وحدها هي التي لاتستطيع «استيعاب هذا الإدراك أو التصور »، أ بل والسهاء بأسرها والعالم ؛ ومن ثم يكون الفهم هنا هو بوضوح نسبة استيعاب ، فالذهن لا يستطيع أن يتقبل الصورة الواضحة للتمثيل. فلكي يفهم الإنسان الله ، يجب أن يصبح هو نفسه الله ٢ ، إذ أنه هو وحده الذي يستطيع أن يفهم نفسه ٣ . وفيلون متعلق بهذه النظرية تعلقا كافيا ليناقض بها التحديدات أو التعريفات الوضعية التي كثيرا ما ينسبها إلى الله ؛ فهو يؤكد أننا لانستطيع القول بأن الله غير جسدى ولا أنه جسد ، ولا أنه مجرد من الصفات ولا أنه ذو صفات أنه ذو صفات أنه ذو صفات أ

وهذا هو الإخفاق الأوّل الذى لقيه موسى عند ما توسل إلى الله أن يعرفه بنفسه ولكنه ، استنادا إلى التصوّر الافلاطونى الذى يرى أنه يوجد وسيط بين العلم والجهل وهو الظن ، عاد فتوسل إلى الله أن يمنحه الظن . وكذلك فى البحث عن طبيعة النجوم ، يجب الاكتفاء بالظن الصحيح ، أى بالتخمين . ولكن فيا يتعلق بالله ، يكون الظن الصحيح هو معرفة القوى المحيطة به ، والتي تسمى أيضا المُثل . وهذه المعرفة مقدمة هنا على اعتبار أنها ما زالت فوق مستوى القوى الذهنية البشرية ؛ فالنفس عاجزة عن فهم الله ، وهكذا أخفق موسى إخفاقا آخر .

وباستبعاد فيلون ، هكذا ، تدريجيا من معرفة الله أو قواه جميع ما تحويه ، أصبحت هذه المعرفة أخيرا مجرد معرفة لوجوده ، خالية من كل تحديد أو تعريف لطبيعته . وهذه هي النتيجة التي يصل إليها ، لاهنا فحسب ، بل وفي كثير من المواضع الأخرى ° . وبعد أن ميز بين مسألتين ، مسألة الوجود ومسألة الذات ، نراه يؤكد أن الإنسان لايستطيع أن يتجاوز مسألة الوجود .

^{. 7 () (} de Mon. —)

^{. 701 (11 (} Mangey - Y

[.] ५ de praem. et p. - ४

^{؛ -} ۲۰۲، ۳، leg. alleg. ؛ ۲۰۲، و ليس هذا النفي المزدوج خاصا بفيلون ، فكثيرا ما نعثر عليه عند شراح افلاطون . (راجع مثلا Alb!nus) فصل ۱۰ حيث يرجع إلى بارمنيد .

[.] v de praem et p; 17% de post. C. - o

وهذا النوع من الشك المضاد الرواقية ، جعل فكرة فيلون عسيرة الفهم . هل يريد إذاً إخراج النفس إخراجا تاما من معرفة الله ، بعد أن قال إن هذه المعرفة أعلى بكثير ؟ وكيف تستطيع مجرد معرفة الوجود ، الناتجة من هذا البحث ، أن تؤثر فيالنفس؟ أحقا إن فيلون هو ذاك المتصوف الذي وصفناه وصورناه ؟ نعم ، إنه هو رغم جميع القيود التي أوردناها الآن . ولكن على من تنطبق تلك القيود ؛ إنها لاتنطبق على كل كائن ، بل على الجنس البشري دون سواه ، على الكائنات الموجودة في عالم الحدوث والصيرورة ١ . وكذلك إذا كان فهم القوي قد منع عن موسى ، فقد جاء في نفس المكان أن هذه القوى سميت معقولة ، لأن « عقلا طاهرا جدا فقد جاء في نفس المكان أن هذه القوى سميت معقولة ، لأن « عقلا طاهرا جدا يستطيع فهمها دون سواه » . ومثل هذا العقل ، الذي لن يكون بعد بشريا ، إذا يفهم الله ، فإنه ، على الأقل ، سيكون قريبا جدا منه ، وفي هذا العقل سيتحقق تقريبا الشرط الذي يوجب عليه أن يصبح الله لكي يفهمه .

وإذا كان فيلون لم يصل إلى هذا ، فقد اقترب منه كثيرا عند ماأورد الوصف الآنى عن العقل النبوى : « إنه شبيه بالوحدة ، دون أى خلط مع الذين يشتركون في الازدواج (أى المكونون من النفس والجسد) . . . وقد دنا من الله ، بحكم صلة القرابة معه ، وترك جميع الأجناس الفانية ليتحوّل إلى كائن إلهى ، فيصبح قريبا إلهيا حقا » ٢ ورغم ذلك ، فحتى في هذه الحالة الممتازة نفسها لسنا إزاء احتواء وتملك لله بمعنى الكلمة ؛ فإن أطهر العقول وأخلصها لايعرف الله بحسب الكائن ذاته ، بل بحسب قواه الأولى ٣ .

هكذا ، رأينا الذات الإلهية لايمكن الوصول إليها ، فهى تجاوز بعظمتها أشد النفوس تطهرا . أيجب إذًا العدول عن هذا البحث ؟ نعم لوكنا إزاء مسائل عقلية بحتة ؛ فمن العبث ، بالنسبة إلى الجاهل ، أن يثابر على مزاولة فنون فوق مستواه .

[.] IY . A . Y . de mut. nom. : ITT . IY . de Somn - I

۳ - نفسه ، ۲ ، ۲۷ ، ۱۹ه ؛ Harris ، ۱۹ ، ۲۰

ولكن إزاء البحث عن الله ، فإن النفس تشتعل رغبة فيعجز الإخفاق عن تهدئتها ١ ، بل تجد فى الإخفاق حافزا جديدا يدفعها إلى الاستمرار فى العدو وراء هذا الكائن الإلهى ، العسير الفهم والإدراك .

وهكذا ، أيضا ، أصبح اهتهام الحياة البشرية مركزا لافى معرفة الله معرفة مباشرة ، وهو أمر محال إلى الأبد ، بل فى الحركة الدائمة للنفس التى تحاول فهم هذا الفرض اللانهائى . وعبثا محاول أن نعثر فى جميع مؤلفات فيلون ، على فقرة واحدة يقبل فيها الانجذاب بالمعنى الذى يطلقه المتصوفون على هذه الكلمة . ومما لاريب فيه أنه يسلم بنوع من وجود الله فى النفس البشرية ، لكن هذا الوجود ليس معرفة بحال من الأحوال ؛ فقد وصفت فقط بالحالات الذاتية ، أى بالمشاعر التى تحدثها ، ولكن التأمل فى الكائن بحدث فى السكون ٢ .

وتجلى الله يشمل فى ذاته كل أنواع الخير ". وعند ما تكون معرفته (واضحة) مميزة، تذهب بائدة جميع أفكار الكفر ، وبحل واحد لله يكنى لكى تغمر نفس الحكيم برغبة عدم الانفصال عنها أبدا °. وكذلك فى « معرفة » الله هذه ، لانجد أى غرض موصوفا أو معينا ، بل هى مقصورة على التجربة الداخلية للنفس ، وهى تجربة ذات طبيعة شعورية أكثر منها عقلية . فهو شعور بحالة تتمنى النفس أن تكون نهاية دائمة ، إذ تشعر أنها قويت وسمت ؛ ومن ثم تكون راضية تمام الرضا ، بينها كان رضاؤها غير تام عند اتصالها بالقوى الإلهية أو باللوغوس ، بل كانت مفعمة رغبة الاحتفاظ بذلك الشعور أو الإحساس بحضور الله إلى الأبد . ولكن هذا الثبات فوق مستوى النفس البشرية ، لأن المشاغل الدنيوية الفانية تجتذب النفس بلا هوادة ، بيد أن هذا الثبات في مقدور العقل المطهر ، وهو يكون فيه الخلود .

١ - ١٠ de Mon - ١ في النهاية التمييز بين البحث في الفنون الذي لايسوغه إلا النجاح ، يين البحث الديني الصالح من حيث هو .

[.] $\forall v \in \text{de conf. ling.} : \forall v = v \in \text{de Ebriet.} : \forall v \in \text{de Gigant.} = \forall v \in \text{de Gigant.} = \forall v \in \text{de Conf. ling.} : \forall v \in \text{de Conf. ling.$

٤ – نفسه ، ۲ ، ۲۷ ، ۳۰ ه (Harris) : فكرة الله مقارنة بشعلة .

[.] ٢٦. 6 ٢. 6 4 6 qu. in Gen. - 6

[.] ۲ - نفسه ، ٤ ، ۲۹ ، ۲۹ .

لفضل لثابي

العبادة الروحية

موجز: ١ – الشك والإيمان. أو لا ، فيلون يقابل الشك بمذهب اليقين الإلحادى ؛ شرح مذهب اليقين هذا (بروتاجوراس وأبيقور) ؛ هو يتكون من جميع المذاهب التى تنكر سببية الله الوحيدة . ثانيا ، الشك ؛ الصيغة الفيلونية الاستعارات (Enésidéme) ٢٠١ – ١٧١ قبل الشكى ؛ هذه فيلون يلجأ إلى مصادر جامعي الآراء الفلسفية doxographiques لإثبات هذا المذهب الشكى؛ هذه المصادر تصل إليه عن طريق شكى ؛ رسالة « يوسف » الشكية (١٢٥ – ١٤٣) تستند إلى تدليل هيراقليطى. ثالثا ، الإيمان ؛ حل رواقى : اليقين خاص بالحكيم ؛ حل خاص بفيلون : الشعور بالضعف وبالحهل مطابق للإيمان بالله ؛ الإيمان الروحى يؤدى إلى الإيمان ؛ فكرة الإيمان البحت الحالص أو المحض .

٢ — صلات النفس بالله في العبادة الداخلية . أو لا ، الاستعدادات الأخلاقية اللازمة للعبادة الحارجية . ثانيا ، العبادة تقتصر على العباده الداخلية ؛ نصيب الفلسفة الهلينية من نقد العبادة الحارجية ؛ الفرق بين العبادة الداخلية و بين مجرد الأخلاقية ؛ الصلاة ، و الشكر ؛ قواعد الحياة الداخلية . ثالثا ، صلات النفس بالله ، باعتبارها صلات شخصية ، عانت تحولا ذا اتجاه تصوفى ؛ الله بوصفه سيدا ، وبوصفه صديقا ، وبوصفه منقذا .

٣ – الأصل المصرى للعبادة الروحية . أو لا ، السمات أو المميزات الحاصة للرواقية المصرية وأثرها فيلون . ثانيا ، نظرية العقل المطهر ، هي تفسير ديني لنظرية الحكيم الرواقية . ثالثا ، نظرية الحلود عند فيلون . رابعا ، نظرية المعجزات . خامسا ، نظرية العقل المحض ومصيره هي نوع من « كتاب الموتى » مصحوبا بتفسير مجازي أو رمزي ؛ لمحة عامة عن الأثر المصرى في يهود الإسكندرية .

إن الله هو مصدر جميع ضروب الخير ، ولكن فى المركب الإنسانى ، المكوّن من النفس والجسد ، فإن النفس دون الجسد ، هى التى تستطيع أن تتقبل وأن تحوى جزئيا هذه النعم الفياضة ، فهى وحدها التى يجب عليها أن تشكر الله ، بصلاة شكر مستمرّة ١ . وصلاة الشكر هذه مماثلة للنعمة نفسها ، بل هى بمثابة التاج منها .

۱ - ۱۹، de fuga et inv . . إذا رد الإنسان إلى القدين ، وإذا ردت الإنسان إلى القدين ، وإذا وردت النفس إلى جزئها المقول.

فالله هو إذاً مبدأ العبادة وغرضها فى آن واحد ١ ، وهذا هو ، فى نظر فيلون ، معنى العبادة الروحية . ونرى هنا أيضا أن ليس العقل رهين المادة ، بل العقل المحض المختلف عنه فى طبيعته هو القادر على مزاولة الحياة الدينية . وهذه الحياة تحوُّل أيضا ، شأمها فى ذلك شأن النبوّة والانجذاب .

١ - مذهب الشك والإيمان

جميع حوادث العالم خاضعة لله ؛ فهنالك قاعدة إلهية تنظم بدقة وشدة أدنى أعمال بنى الإنسان شأنا ، بل وأقل أفكارهم خطرا ، إذا فسر هذا القانون من الوجهة الروحبة . ومثل هذه التأكيدات ، والمشاعر المستندة إليها ، كان يجب أن تتضارب حمّا ، فى تفكير فيلون ، مع المذهب العقلى لأكثر المفكرين اليونانيين ؛ وذلك لأن الفك ة العامة السائدة فى الفلسفة اليونانية كانت إقامة معرفة الحقيقة على القوى الذهنية الإنسانية . وإذا صحّ أنهم كانوا ينقدون أحيانا قيمة هذه القوى ، فلم يكن الغرض من ذلك هو البحث عن مصدر آخر للحقيقة ؛ بل يستنتج – على نقيض ذلك – من ذلك الفقد أن الوصول إلى الحقيقة ضرب من ضروب المحال ، بل إن الحقيقة نفسها لاوجود لها . ومثل حالة التفكير هذه تبدو عند فيلون كأنها مذهب يقين الحادى ٢ يستعين عليه بالشك اليوناني ، فيشيد على أنقاضه صرح الإيمان بالله .

أولاً _ إننا إزاء حالة تفكير عامة جدا أكثر منها نظاما معينا . ففيلون يحارب « هذه الفلسفة التي تزاولها الآن جماعة السفسطائيين » لكنه لايقصد من ذلك زذيلة الكفر الأخلاقية وحدها ، إذ أن خصومه منطقيون جدليون عويصون ؛ ومما يزيد

١ – الذي يجلق العبادة هو بحسب أسطورة Mnémosyne اللوغوس المثنى .

۲ – وهو مشروح على الأخص في Commentaire allegorique المتعلقة بقابيل (de Cherub de sacrif. Ab et C. quod det pot ins ; de post C.) الذي هو رمز له ، وفي de confus. ling

خطورتهم ، أنهم يعدّون أساتذة فى فنى البرهان والحطابة ١ ، أى أنهم علماء يعتبرون مثلهم الأعلى توسيع العقل توسيعا سهلا سريعا ٢ .

والعنصر الأساسي في مذهبهم ، هو الإيمان بالنشاط الإنساني ونتائجه . ذلك لأن الإحساس عند ما يكشف لهم العالم المحس ينير العقل الذي ظل حتى ذاك الوقت أعمى ؛ وهم يعتقدون أن هذا العالم خاضع لقواهم الذهنية وتابع لها ٣ ، لذلك تراهم ينشدون كل الحير وكل السعادة في إنماء هذه القوى الذهنية عن طريق الفنون ٤ .

والفكرة السائدة في مذهبهم هي الأبيقورية ، على ما يبدو ، باعتبارها إنكارا لكل عمل إلهي ؛ معتقدين أن كل شيء في العالم قد حدث من تلقاء نفسه ، وأن «العقل الإنساني هو الذي أسس الفنون والصناعات والقوانين والأخلاق والسياسة والعدالة الفردية والاجتماعية ٥ » . وهم يسلمون ، مثل أبيقور ، بأن الإحساس والعقل هما مقياسان لا يخطئان للحقيقة ٦ . وهذه المذاهب واردة أيضا في مثل سائر لبرتاغوراس وقد ذكره فيلون هنا على سبيل الاستثناء ، وهو : الإنسان مقياس كل شيء » . ومعنى هذه العبارة ، بحسب رأى فيلون ، هو أن العقل يمنح الإنسان كل شيء ؛ فهو يمنح الحواس إحساساتها ، ويمنح نفسه الفكر ، ومعه الفنون والعلوم ٧ .

۱ - ۱ ، و اللوغوسات التي تبرهن . نفسه ۸۱ ، ۲ ، de post، C ؛ الموغوسات التي تبرهن . نفسه ۸۱ ، ۸۱ . اشار ات متعددة إلى الشريرين الذين يتدربون على الحطابة .

 $[.] A \cdot - vq$ · de post · C · - γ

۳ - ۷۰ ، راجع نظرية الإحساس (الكتاب الثانى ، الفصل الرابع و من ، راجع نظرية الإحساس (الكتاب الثانى ، الفصل الرابع فقرة ۱ إلى النهاية ؛ شرحه ۷۷ – ۷۷ ، ليس الله فى نظرهم سببا ، بل هوأداة أو آلة ؛ . (de conf. ling .) ۱۲۳ .

ع – راجع قابيل يلجأ أولا إلى معونة الأشياء المحسة ، o a ، de sacr Ab. et C. يليها ، و ٧٠ وما يليها .

ه . Ieg. alleg ، ؛ ، ۲۹ ، ۲۹ ؛ ، وراجع : العقل هو أب المذاهب والفنون (۱۷۰ ، ۳۰ ، ۲۹) .

^{. 170 6} de conf. ling - 7

^{. (}۱۲۳ conf. ling. و مراجع ، ۱۲۳ conf. ling. و مراجع ، ۱۲۳ conf. ling. و مراجع ، ۱۲۳ conf. المربوع ،

وهذا المذهب الملحد أو الكافر يكمل نفسه « بظن أو رأى أعرج عسير التحديد » ، هو الرأى أو الظن المشائى الذى يجعل للأمور الخارجية نشاطا سائدا ، والذى يدخل فى السعادة للخيرات الخارجية والجسمانية ١ . وقد أورد فيلون هنا مثالا لإحدى الخطب العويصة التى تشرح قوة خصوم التقوى ومذى انتصارهم .

ويصعب علينا جدا تعيين أعداء التقوى الذين يهاجمهم فيلون ، وذلك لوجود تناقض عجيب في مؤلفاته . فبينها نراه يشن غارة النقد الشديد على بعض هذه الأفكار في أحد المواضع ، نلاحظ أنه يقبلها بعطف في موضع آخر ، فهو ليس عدو ادائما لمذهب أرسطو الأخلاقي كما سنرى فيها بعد . ومن جهة أخرى ، نراه يسمى المحس والمعقول نبتات des pousses للعقل والإحساس ٢ . والفكرة القائلة بأن العقل ، إذا امتد إلى أجهزة الجسم ، يحدث تمرينا في جميع القوى الذهنية البشرية ، قد توسع في شرحها بتعبيرات رواقية ٣ . ثم يقول ، في موضع آخر ، إن العقل يبذر في كل من الأجزاء القوى الناشئة منه ، ويوزع الأعمال على هذه الأجزاء أ . وأخيرا ، فإن نظرية الإحساس ، التي فنده هذا المكان ، هي تلك التي درج فيلون عادة على التسليم بها ٥ .

إن التأويل الفيلونى كان خليقا، فى رأينا بلفت نظر مؤرخى السفيطة، فى كتاب: «المفكرون اليونانيون» Penseurs grecs (الترجمة الفرنسية ١، ٤٨٦) يورد Gomperz تأويلا عقيديا ضد التأويل الذاتى لتعبير «الإنسان المقياس» الوارد فى Thèètète وفيه يقول: «إن جل فلاسفة العصور القديمة قد أخذوا بتأويل افلاطون قضية مسلمة بها »ولكن فيلون شذ عن هذه القاعدة. فقد أول هذا التعبير تأويلا عقيديا ، فنى «الإنسان المقياس» جعل كل الشك الذى سلم به فيلون لا يرمى إلا نغرض واحد ، هو هدمه (وكل التوسع العقيدى التالى للفقرة ٥٥ ليس إلا عرضا لمذهب بروتاجوراس ، كما يتضح من الإشارة الواردة فى الفقرة ٣٥ عن الذين يحسنون التكلم عن الإلهية مع إنكارهم للسببية الإلهية والاتهام بالكفر) . وبديهيى أن فيلون لم يعرف بروناجوراس (راجع ٥٥) وكل ما نعله هو أنه نقل رأيا كان متعارفا جاريا .

[.] $v - \xi$ • Quod det. pot ins - v

۲ - ۲۳ ، ۱، Leg. alleg. ۲ ، وراجع : العقل يوحد المقولات المتميزة وبجمعه. (۱۱۱، ۲، Qu. in Ex.) .

^{. 1}AY & Fuga et inv. - T

[.] ۳ ، Migr. Abr – ٤

ه – راجع الكتاب الأول ، الفصل الرابع ، الفقرة ١ للمهاية .

لكن هنالك ظرفا أو حالا يجب الاسترشاد به ، وهذ أنه توسعات أوشروح هذا المذهب اليقيني dogmatisme الإلحادي تسبق دائما نقدا شكيا يرجع على ما سنثبته – إلى الشكاك السابقين لفيلون بزمن قصبر . فلا يستبعد ، إذًا ، أن يكون هذا المذهب اليقيني المزجى ، الذي يبدو مكوّنا فقط لاستخدامه مادة في نقد الشكاك ، يرجع في أصله إلى الشكاك أنفسهم .

ولنلاحظ فقط ، أن التفسير الديني والأخلاق لهذا المذهب اليقيني ، هو بلاريب من وضع فيلون ، وذلك لأن نظرية المعرفة لاتهمه من أجل ذاتها ؛ ولكن التأكيد بأن القوى الذهنية لايمكن أن تضل ، تحوى فكرة مؤد اها أننا نستطيع الوصول إلى الفضيلة والحقيقة دون معاونة الله ، وهي فكرة متولدة من الكفر والكبرياء وحب الذات ؛ فهذه الصورة الرمزية morale لهذا المذهب اليقيني هي أهم أغراضه ، و كفره أو إلحاده » هو الذي أريد جعله واضحا بدهيا أكثر من سخفه ا .

ثانيا — إننا نعرف هذا الاستعداد الروحى الذى يقوم على الحطّ من قوّة العقل البشرى لرفع العقيدة الدينية على حسابه . فإذا منع كل مخرج عن العقل البشرى في العالم المحسّ ، اضطرّ إلى اللجوء إلى الله ، ملتمسا المعونة ونقطة الارتكاز . ولن نجد لهذه الحالة أمثلة أكثر وضوحا من تلك التي أوردها فيلون ؛ فهو يستخدم متعمدا المذاهب الشكية ، هذه المذاهب التي كانت لها أغراض في ذاتها ، ليشعر الإنسان بحالة العدم والعجز التي هو فيها .

ولحسن الحظ ، أننا نعرف بدقة المصادر التي لجأ إليها المؤلف . فالتدليل الشكى الطويل الذي يبدأ في الفقرة ١٧١ وينتهي في الفقرة ٢٠٦ من رسالة « السكر tropes »، يكاد يكون مطابقا معنى ومبنى لشرح استعارات الاوزديم » عند Sextus Empiricus لا إنزديم » عند الفقرات ، وفي الفقرات المجاورة لها (١٦٦ إلى ٢٠٦) ، اقتصر هم فيلون على نقل بحث شكى « لإنزيديم » أو لأحد تلاميذه ؛ وموضوع النقد هو نظرية الرضاء الرواقية ، وقد شرحت هذه

[،] م ، de Cherub. – ١ ، و هو يأخذ عليهم أيضا الكبرياء أو العجب

^{. 177 - 77 () (} Pyrrh. Hyp - Y

النظرية بإيضاح فى الفقرة ١٦٥ حيث جاء فيها: إن الرضاء يلى مباشرة الاختيار لإرادى ؛ فبالإرادة يفحص العقل ويبحث ، وبالرضاء يميل العقل بسهولة إلى ما يحبّ. وبعد أن ذكر الشرط الصريح لمعيار الحقيقة ، وهو أن نفس الأشياء تودى دائما إلى نفس التمثيلات ، أراد أن يبين بالاستعارات استحالة تطبيق هذا المعيار ؛ بما أن نفس الأشياء تحدث ، بحسب الظروف ، تأثيرات مختلفة كل الاختلاف . فعدم الاستقرار لاينطبق على الأشياء نفسها ، بل على تمثيلات الأشياء المحسة ، أو كم جاء فى الاستعارتين الأخيرتين ، تنطبق على الظنون الأخلاقية والفلسفية فى الأشياء غير المرئية .

وقد بين Arnim اأن هذه الفقرة هي صيغة استعارات انزديم ، وهي أقدم عهدا من صيغة سكتوس التي كان يستعملها حتى ذاك الوقت مؤرّخو المذهب الشكى . وهذه الفقرة قد حلت نهائيا مسألة الحد الأدنى لن « إنزيديم » الذي يجب الصعود به إلى عصر الامبراطور أغسطس ، بدليل أن أفكاره كانت شائعة في مستهل الثلث الثانى من القرن الأول الميلادي ، إلى حد أنها وجدت مكانا لدى فيلون .

والحجة الأخيرة فى الاستعارات تتعلق باختلاف الظنون ــ لابين عامة الشعب فحسب، بل وبين الفلاسفة ــ حول الأغراض الهامة ، وحول نشوء العالم ، وحول الخير . وعرض النظريات الفلسفية الوارد فى الفقرات ١٩٩ إلى ٢٠٢ ، يشير على طريقة جامعى الآراء الفلسفية إلى عنوانات نظريات كلّ من هذه المذاهب .

هذا ، ويظن Diels أن « إنزديم » كان يستخدم ضد أنصار مذهب اليقين المعارضين له ، نفس نظرياتهم ، ليدلل على ضعفها وعدم حيويتها . وقد أضاف أن الشاك ربما لحأ إلى مؤلفات متعلقة ببعض الآراء الفلسفية التي كانت سائدة

Quellenstudien Zu Philon dans Kissling u. v. Willamowit. -1 $15 \cdot -1 \cdot 1$ o $\cdot 1$ Philolog. Untersuch.

[.] ۲۱۰ مس ، Dox. gr - ۲

خلال القرن الأول للميلاد، تحقيقا لهذا الغرض الذي يسعى إليه، ولديناهنا دليل على هذه التأكيدات. فالشرح أو التوسع الأول الخاص بالعالم، لم يقتصر على المقابلة بين نظريات المذاهب المختلفة، بل جرى في تفصيلاته طبقا لخطة جامعي الآراء الفلسفية؛ إذ أنه بدأ بدرس موضوع اللانهائية، ثم موضوع التكوين، وأخيرا موضوع العناية الإلهية ا.

بل أكثر من ذلك ؛ فان جميع الفقرات المستمدة من مصادر جامعى الآراء الفلسفية بلا ريب ، والتي نصادفها عند فيلون ٢ ، ترمى إلى غرض وحيد ، وهو التدليل بوساطة اختلاف الآراء على أن معارفنا ليست يقينية . وهذا ما لم يلاحظه يالقدر الكافى « فندلند » ، وذلك فى البحث الذى خصصه لنبذتين متعلقتين بجمع الآراء الفلسفية من رسالة « الرؤى » ٣ ، وموضوعها النفس والسهاء . والمقصود فى هذه الفقرات ، هو التدليل على أن من بين العناصر الأربعة التي يتركب منها العالم ، نجد الرابع – أى السهاء – غير مفهوم بطبيعته ؛ وإن من بين قوى النفس الأربع ، نجد الرابعة أيضا – أى العقل – غير مفهوم أيضا . وقد أقيمت البراهين استنادا على اختلاف آراء الفلاسفة بشأن السهاء والعقل ؛ وبمقارنة هذا البيان باستنادا على اختلاف آراء الفلاسفة بشأن السهاء والعقل ؛ وبمقارنة هذا البيان بالمقافق مؤلفات فيلون مستمدان من مصدر واحد ، وإن كان اختصره هذان المؤلفان في مؤلفات فيلون مستمدان من مصدر واحد ، وإن كان اختصره هذان المؤلفان بطريقتين عتلفتين ، بل إن نص « أثيتيوس » يمكن أن يكمل في بعض النقط بنص فيلون أ

ولكن ما هو هذا المصدر ؟ يستخلص مما تقدم أن بين les Placita الأولية

۱ - قارن ذلك مع « أثيتس » في كتابه : Placita

عدا فقرة ۱ ، من « في العناية » التي يطعن « ديلس » في صحة نسبتها إلى المؤلف (نفس المرجع ،
 من ۱ وما بعدها) .

٣ - « في الرؤيا » ، ١ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣٠ - ٣٣ .

Wendland. Eine doxographische Quelle Phil)

⁽ ۱۸۹۷ Sitzungsber. der K. Preus. Akad. der Wiss. i

عن السهاء، انظر: التعيين الرواقي للنار الغاية في الطهارة والنقاء، وتعريف الحلاصة، وملاحظات
 عن فلك النجوم الثوابت

وفيلون ، يجب أن نضع أيضا وسيطا من الشكاك ، ويرجح كثيرا أن يكون هذا الوسط هو « إنزديم » ؛ ذلك أنه يتبين من فقرة واردة فى « سكتوس » ا أن أحد الشكاك ، وهو على الأرجح « إنزديم » ، قد برهن على استحالة فهم العقل نفسه ، استنادا على استحالة تعيين مركزه فى الجسم . « فإن بعضهم يقول إن مركزه الرأس ، وبعضهم الصدر ، وبعضهم المخ ، وبعضهم السماء ، وبعضهم القلب ، وبعضهم الكبد » . وقد استخدم فيلون فى الفقرة ٣٢ نفس الحجة ٢ ، لكنه اقتصر على إيراد رأيين فقط ٣ .

وهنالك أيضا نص «سورانوس» وقد نسبه « د ييلس» ، إلى «إنزديم» ، فإنه يضع مسألة جوهر النفس بالطريقة الواردة عند فيلون . فقد عرض « سورانوس » بإيجاز الفروض المتعلقة بجوهر النفس ، ثم أشار إلى وجود أخرى ؛ وكذلك نرى فيلون يبدأ بعين الطريقة ثم يشير إلى نظريات أخرى . واستمر « سورانوس » عارضا مسألة مركز النفس ، وهي التي عالجها فيلون بعد أن تكلم عن التكوين أو الكون ونهاية العقل .

وأخيرا ، فإن نصوص كتاب «الرؤى » ليست هي الوحيدة التي استخدمت فيها تناقضات الفلاسفة لأغراض شكلية ؛ فهنالك نظرية عزيزة على فيلون ، وكثيرا ما لجأ إليها لإثبات حدود العقل الإنساني . ومن ذلك أن فيلون ، عند ما يريد إقامة الدليل على عدم إمكان فهم الألوهية ، يذكر نظريتين متعازضتين متعلقتين بالطبيعة الإلهية ، مستمدتين من الفلاسفة (جسماني – غير جسماني ، له صفات – لاصفات له) ° . وقد استنتج ذلك من أننا لانستطيع فهم ذات نفسنا ، «التي نشأ عن نحموضها

۱ - ذکرها « دیلس » ، ص ۲۰۹

۲ – يلاحظ « فندلند » أن فيلون ينسب في هذه الفقرة إلى العقل ماتنسبه Placita إلى النفس .
 و نفس هذا التماثل و ازد في نص « سكستس » .

٣ – ني«نسلقابيل » ١٣٧٠ . وقد ترك للفلاسفة مهمة تعيين مكان القوة المدبرة إما فىالمخ ، وإما فىالقلب .

^{. (} ۲۰۷ س ، من ۲۲۲، ۲، AP، Polluxonomast، – ٤

ه — « الحجازيات » ، ٣ ، ٢٠٦ ، وهنا يستخدم المذاهب المتناقضة ، رغم أنه ، في موضع آخر يستمسك صراحة بفكرة الله غير المجسد والمجرد من الصفات .

ألـف نزاع عند السوفسطائيين الذين أدخلوا في هذا آراء متضادّة ، بل متقابلة تماما » ا .

هذا ، وقد ذكرنا فى استهلال هذا التوسع أو الشرح ، أننا اكتشفنا أثرا لتدليل مستمد من « إنز ديم » ؛ أما وقد انتهينا منه ، فها نحن نجد قرينة جديدة على أن الفكرة راجعة إلى ذاك المصدر ٢ .

والآن ، إذا شرعنا في الموازنة بين صيغة الاستعارات وغيرها من الحجج أو البراهين الشكلية التي أوردها فيلون ، ندهش من أن نراها ترتبط جميعها تقريبا ؛ لا بعدم استقرار الشيء المحس . فني لا بعدم استقرار الشيء المحس . فني نص « رسالة الشكر » ، إذا استثنينا الاستعارات ، نجد أن الكلمات الواردة في الفقرة ١٦٧ تتعلق بالأشياء لا بالتمثيلات ؛ لقد جاء فيها : « إن هنالك محموضا كبيرا منتشرا على الكائنات (الأجسام والأشياء) وإذا أردنا الانحناء عليها ، نجدنا نسقط ونظل في المؤخرة قبل إدراك شيء منها » . وكذلك في الاستنتاج (٢٠٥ – ٢٠٦) نجده يتحدث ، كما لاحظ « أرنيم » ، وعن عدم استقرار الأشياء (« النهاية عكس المنتظر ، ما كان يظن ثابتا جدا بدا غير مؤكد ») ، وعن عدم استقرار المثيلات أيضا ، بل يوجد آثار لهذا التدليل في صيغة الاستعارات نفسها .

وهذا ينطبق أيضا على نص رسالة « يوسف » ٣ ؛ ففيها نجد أن عدم حقيقة الفهم دلل عليها ، لابعيوب التمثيل نفسه ، بل بالحجة الهيراقليطية الحاصة بالتغير والسيلان الدائم للأشياء . ومما لاريب فيه أن كل الجزء الأول من الشرح ، حتى الفقرة ١٤٢ ، مستمد من مصادر هيراقليطية ؛ كما أثبته « أرنيم » . وإذا كانت هنالك تعابير من مذاهب رواقية ، فالسبب في ذلك هو أن المذهب الهيراقليطي قد استخدم ضد وجهات النظر الرواقية الجديدة . والعلاقة الوثيقة القائمة بين هذا التدليل

۱ – « فىتغيير الأسهاء » ، ١٠ .

٢ – هذه الحجة تفتر ض التصور الرواقى الذى كثيرا ماعرضه فيلون : إن الله هو عقل الكون ، ولا مكننا أن نصل إلى معرفته إلا إذا بدأنا من عقلنا الفردى .

^{. 18}T - 170 - T

وشك « إنزديم » ^۱ ، سواء فى الفقرة التى درسناها الآن أو فى « رسالة الشكر » ، يبين أن الذى استخدمه هو الشاك « إنزديم » نفسه ۲ .

هذا، وبعد أن طبق المؤلف المبادئ الشكية على عمل السياسي (١٤٣ – ١٤٥)، حيث أوقف الشرح أو التوسع ليعود إلى الفكرة الأساسية الواردة فى رسالة « يوسف»، استأنف توسعه أو شرحه الشكى ، وانتهى به إلى التعارض بين عدم استقرار وغموض الأشياء الأرضية ، وبين استقرار ووضوح السهاء « المماثلة للنور الساطع جدا ، الذى هو نفسه أطهر وأنتي الأنوار ».

وربما بدا لأول وهلة أن هذا الاستثناء لصالح السهاء لايمكن أن يرجع إلى مصادر فيلون الشكية ، بحكم أنه قصر الشك على المنطقة الأرضية . لكننا نقول مع هذا : إنها مستمدة من تلك المصادر ، وذلك لعدة أسباب ؛ منها ، أن التعابير الشكية ذاتها هي التي ما زالت تستعمل ؛ وإنه لو كانت الأمور السهاوية تنظم « بنفس قواعد الحقيقة » ، فهذا لايعني أن تلك الحقيقة في متناولنا ، وأن السهاء مفهومة ؛ وأخيرا فان استهلال هذه النبذة يقصر الشك على الحياة البشرية .

ولكن لو نسبنا مثل هذه الأفكار إلى « إنز ديم » بالذات ، لناقضنا صراحة نقده للحقيقة ، هذا النقد الذي يستبعد الحقيقة من كل كائن . فيجب إذًا الاعتقاد بأن هذا الشك حين أخذ منذ عصر فيلون يندمج مع الفكرة المتداولة ، فكرة فصل الأرض عن منطقة ما تحت القمر ، أمكن أن يتخدم في التقدير التشاؤمي للحياة الأرضية بمقابلتها بالحياة السهاوية . كذلك ، نقد الآراء عن السهاء في رسالة « الرؤى » الأرضية بمقابلتها بالحياة السهاوية . كذلك ، نقد الآراء عن السهاء في رسالة « الرؤى » ينتهي بنوع من التحفظ مؤداه: « إنه لن توجد قوة فهمه أبدا في أي مخلوق فان » " . والواقع أن غرض فيلون ليس هو التدليل على أن الحقيقة لاوجود لها ، بل إنها ليست في المنطقة الأرضية ، وإن الإنسان ، باعتباره كائنا أرضيا ، لا يستطيع الوصول إليها.

١ – استعارة العلاقة ، و هي السادسة في « رسالة عن السكر » ، قد أشير إليها عرضا .

٢ – المذهب الشكى في نظر « إنزد » هو « الطريق إلى فلسفة هيراقليط » .

^{. (} YIII Sextus, Pyrrh.

٣ - « فى الرؤيا » ، المرجع السابق ذكر .

وأخيرا ، يجد فيلون نفسه أقرب كثيرا إلى المذهب الافلاطونى منه إلى المذهب الشكى . فليس الكائن بوجه عام ، بل الحادث وحده « هو المحاط بالغموض ، وهو اللذى يلائمه وقف الحكم ا » . ولما كان المحس ليس إلا الصورة لنموذج مثالى ، فإن هذه الصورة تشوّه نموذجها ، فلا يسعها أن تنتج إلا رأيا غير مستقر ٢ . وحيث إن الإنسان عاجز عن الوصول إلى الأشياء المعقولة ، فإن فكره يعتريه حينئذ ضعف من جراء كثرة التأثيرات . فالحكمة الإنسانية « محلوطة وضعيفة إلى أكبر درجة ، وذلك ما يجعلها عاجزة عن رؤية كل كائن رؤية مميزة . فيختلط بها الحطأ ، مثل الظل الذي يختلط بالضوء » ". ويواجه فيلون بهذا الرأى ، معرفة الأسباب والمثل التي يصل إليها « الآلحة » أ .

ونقد المعرفة هذا ، خاضع لنظرية أعم " بكثير ، وهى نظرية الضعف البشرى وهبوط قيمة جميع قواه الذهنية . ويتوسع فى الفكرة بالتوازى مع عرض أو شرح مذهب قابيل اليقينى ؛ فبحسب رأى قابيل ، يمتلك العقل كل العالم المحس ، ولكن هل هذا ممكن والعقل نفسه لايعرف ما هو ؟ وكيف نؤمن بالإحساسات ، وهى تخدعنا فى كل لحظة ؟ ° . ولنستعرض الآن ما نزعمه استيلاء من العقل . إن الفنون والعلوم ليست صادرة منا ، بل صادرة من الذى علمنا ، وهنالك آلاف من الأسباب تفقدنا إياها ، كالنسيان والمرض والشيخوخة . فهل ضروب تفكيرنا وتدليلنا مملوكة لنا ؟ إن نفس الأسباب تنزع منا مالنا من سيطرة عليها ؛ كالسويداء والجنون ، وفقد العقل ، وعدم استقرار تخيلاتنا ، وأخطاء التمثيل ، والنسيان ؛ وفيا يتعلق بالإحساسات ، فان الأوهام ترينا عدم استقرارها ٢ .

۱ – « في الفرار » ، ١٣٦ .

۲ - « في الثواب و العقاب » ه ، ۲ ، ۲۱۲ .

۳ – « مسائل فی سفر التکوین » ، ۱ ، ۱۱ ، ۸ .

ع - « في الفرار ، ١٦٢ - ١٦٣ ؛ « مسائل في سفر التكوين ، ١ ، ٤ ه ، ٣٧ .

ه – « فى الكروبيين » ، ه٦ .

٣ – نفسه ، ٨٨ وما بعدها .

فالنشاط مملوك لله وحده ، وكل ما هو ماثت يتحمل أكثر مما يعمل ١ ؛ ولقد توسع المؤلف في تلك الفكرة فطبقها على الحليقة بأسرها ، وأخذ ينتقد الفكرة المشائية القائلة بالنشاط المستمر للسموات نفسها ، ذاك النشاط المستمر الذي لايكل ، ومن ثم يمكن أن نقول إن الشمس والكواكب تحس الألم ، والفصول هي الدليل على ذلك ؛ إذ أن تحول الهواء إلى الحرارة وإلى البرودة ، هذا التحول الذي يصحب المراكز المختلفة للكواكب ، هو تغيرات ؛ والتغير لايمكن أن يكون إلا عن التعب ، فاذا نقول إذاً عن الأشياء الرطبة والأرضية ؟ ٢ .

ثم تناول ، بعد هذا ، سلسلة جديدة من الحجج " للدلالة على أن الإنسان ليس مالكا لذاته وللأشياء ، بل هو منتفع بها فقط ؛ وقد استهلها بفكرة ترى أن الكائنات غير كاملة بذاتها ، فلا تستطيع أن تكوّن العالم إلا بالتساند والتكاتف والتكامل . وبعد ذلك ، استعرض الجسد ، والنفس ، والعقل والإحساس . فالجسد ليس مملوكا لنا ، إذ أننا لا نعلم من أين جاء وإلى أين يذهب ، بل إن المراحل التي يجتازها فوق مستوى فهمنا . وكذلك أصل النفس ، ومصيرها المستقبل ، وجوهرها ، كل ذلك نجهله ؛ وفى الحق ، هل نملك هذه النفس ، ومتى ؟ أقبل مولدنا ؟ إننا لم نكن موجودين ؛ أبعد موتنا ؟ لكننا سنعود فنولد مرة أخرى ؛ أفى أثناء حياتنا ؟ لكنها تأمرنا أكثر مما تطيعنا ، وطبيعتها الدقيقة تجعلها تتخلص من قبضة الجسد إذا أردنا الحد من نشاطها . أما العقل ، فالحطأ والجنون يدلان على أنه يفر من قبضتنا . وأخيرا ، فان الكلام يمكن أن يصاب بمرض ، والإحساس يدفعنا إلى المحسوسات أكثر مما نقوده نحن ، وهكذا نجد جميع قوانا الذهنية تفر من قبضتنا فلا سلطان لنا عليها .

ويبدو أن الإنسان يستطيع ، بوساطة الفنون ، أن يسيطر على الطبيعة ويعيّن الواقع حسب هواه . لكن فيلون يعارض هذا الرأى الكافر ، بإيراد توسعات وشروح شكية هامة ؛ فضروب تفكير واستدلالات الطبيب والفلاح مليئة بالغموض وعدم

١ - نفسه ، ٥٥ .

۲ – نفسه ، ۸۸ و ما بعدها .

٣ – نفسه ، ١١٣ وما بعدها .

الاستقرار ، إذ أن الغرض الذى نرمى إليه كثيرا ما يخفق بسبب أعراض خارجة عن الإرادة تحبط جميع ما اتخذ من حيطة ١ ، والاعتقاد بأن دواء يستطيع أن يشنى مريضا مخالف للاعتقاد بالله ٢ . أضف إلى ذلك أن عدم تمام الفنون وكمالها ، هو برهان قائم ضدها . خذفننا ، مهما صغر شأنه ، فلن تفلح فى امتلاكه تماما ، وستظل هنالك معلومات لانهاية لها فى حاجة إلى الاكتساب ٣ . ثم بسبب عظمة الطبيعة ، يجب العدول عن محاولة فهمها وتعمقها تماما ؛ وإنها ، بسبب هذا كله ، لكبرياء باطلة أن يؤكد الإنسان أنه وصل إلى نهاية الفن ٤ . ولما كانت المعرفة لاتتحقق إلا بتقدم غير محدد ، فهذا سبب كاف لرفضها كلها ؛ فالتعب الذى يتحمله الإنسان لعمل منا ، لا يبرره إلا النجاح والإتمام ، وليس مستحسنا لذاته ٥ . والبحث عن الله ، هو دون سواه ، الذى يجلب للإنسان السعادة والسرور ، ولو لم يحقق غرضه ٢ .

وأخيرا ، فإن نشاط الإنسان ضئيل جدا في الإنتاج الفني ، لأن مبدأ هذا الفن بالذات موهبة عقلية طبيعية لاعلاقة لها بالإنسان . وفيما يتعلق بالفن المنتج ، فان مبدأه ونهايته لاتخضع لفعل الإنسان ؛ فني فن الحارث ، البذرة والأرض اللذان هما مبدؤه ، والعر الذي هو نهايته ، لا تخضع له ٧ ؛ والطب يدل دلالة واضحة كم يجب أن نعتمد على الطبيعة في شفاء الأمراض ٨ . فاذا يبغى للإنسان — الذي هو الوسيط بين المبدأ والنهاية ، والذي يكاد يكون لاشيء ، إذا علمنا أن البداية هي نصف الكل ، على حد قول أحد الأقدمين ؟ ٩ .

وإذا كان الإنسان عاجزا عن إنتاج أيّ شيء في الفنون ، فكذلك الفنون لايمكن

۱ – « الحجازيات » ، ۳ ، ۲۲۲ – ۲۲۸ .

۲ – فی قرابین هابیل ، ۷۰ .

٣ - « في الغرس » ، ٨١ ؛ « في الرؤيا » ١ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

ع 🗕 « مسائل في سفر التكوين » ، ٤ (ترجمة لاتينية بقلم مجهول ٩ ، ٣٩٨ ، « أوشير ») .

ه - « إن الله لايتغير » ، ١٠٠ ؛ « في قرابين هابيل » ، ١١٣ ، ١١٨ .

^{. • •} Quod det. qot. ins. • التقابل مع - ٦ – راجع

۷ – « من يرث » ، ۱۲۱ .

۸ – « مسائل فی سفر التکوین » ، ۱۱ ، ۱۱۹ .

به – « في الزراعة » ، ١٢٥ .

أن تعتبر أسبابا فعالة تنتج له السعادة أو الشقاء ؛ إنه ، إذا نجح الإنسان فيها ، تعلق بها كأنها خيرات ، وإذا صادفه سوء الحظ نسب السبب إلى الفنون نفسها . وفى حوار تخيله فيلون ، نراه يمثل لنا الفنون متحدثة لدفع النهم الموجهة إليها ؛ فالريح هو سبب الزوبعة ، لاالبحر ؛ كذلك الفنون ، تظل دائما هى هى ، وهنالك سبب آخر يحدث الحاتمة السعيدة أو التعسة وهو اللوغوس ا .

ثالثا ـ جميع هذه الشروح ، المكوّنة من مذاهب شكية ، ومن تفكير فطرى وإن كان ركيكا نوعا ما ، تؤدى إلى شعور أساسى يعد بمثابة مركز تجربة فيلون الدينية ، وهو الشعور بأن الإنسان عدم : فالإنسان لاشيء ، والأمور التي هي مجال نشاطه لاشيء أيضا ٢ . ولا يعرب فيلون بذلك عن شعور جديد تماما في الفكرة اليونانية ؛ فقد أوضحنا أنه يربط هذا الشعور بنظريات معروفة من المذاهب اليونانية ومن المذاهب الهيراقليطية والشكية . لكن هذا التكوين العقلي لم يستطع أن يؤدى في اليونان إلا إلى تشاؤم جوهري أساسي ؛ فالحياة نفسها كانت فاسدة ومعيبة فى حقيقة أمرها ، والتوتر الشديد للنشاط العقلى كان يمكن أن يؤدى ــ على مايظنون ـــ إلى جعلنا غير مبالين بشقاء هذه الحياة ، وهذا هو ما كشفه الرواقيون لمقاومة اليأسر. والقنوط ٣ . ومع ذلك ، فمن المؤكد أن الروح اليونانية كانت قد وجدت عزاء من نوع آخر ، في محيطات دونها معرفة ؛ وقد قابل الفلاسفة الأورفيون منذ زمن بعيد ، البؤس والشقاء البشرى بالاعتقاد في حياة الآخرة . ولنضف إلى ذلك ، أن المذهب الرواقى أخذ يتقدم فى عصر فيلون ، متجها اتجاها دينيا بحتا ؛ إذ أن عصمة الحكم العقلية والأخلاقية تبدو منسوبة أكثر فأكثر إلى اتحاد وثيق مع الذات الإلهية ، وأقل فأقل إلى المجهود الشخصى ؛ وبهذه الطريقة ، يستطيع الإنسان التخلص من الحطأ والزلل والضلال . وشهادة فيلون نفسه ، تؤيد هذا الاتجاه ، هذه الشهادة التي سنبينها ونشرحها قبل الانتقال إلى أفكاره نفسها .

۱ – « في الكروبيين » ، ٣٤ – ٣٩ .

۲ - « في الرؤيا » ، ۱ ، ۹۰ .

٣ – على اعتبار أن نظرية عدم الا كتراث أساسية .

وبعد هذا النقاش ضد قيمة اليقين ، ألا يجدر بنا أن ندهش إذ نرى المؤلف يقبل أحيانا دون أن يغير فيه حزفا واحدا ، الحل الرواقي للمسألة القائلة بأن الشرير وحده غير معصوم ، وأن الحكيم معصوم في كل قواه الذهنية ، ماذا ؟ أليست القوى الذهنية هي التي انتقدت ؟ أليست الحواس والروح خداعة بطبيعتها ؟ ومع ذلك ، فإن فيلون يؤكد أنه عند ما يبلغ الإنسان الحكمة ، فإن شعوره لن يخدعه ، كما أن تفكيره واستدلاله لن يخدعه ا . فالإدراك المؤكد للعالم المحس ممكن ؛ لأن الإنسان يعرف كيف يمن الفوارق الصغيرة بين التمثيلات ٢ ، ويعرف كيف يفهم أعمال الله والعالم وما يحويه .

وفى موضع آخر ، نرى أن ترك جميع القوى الحساسة ، الذى يجب أن يقودنا نحو الله ، قد صُوّر كأنه تحسن داخلى للقوى الحساسة السيئة ، كأنه ضرب من التطهير أكثر مما صوّر كفصل لتلك القوى ٣ .

ويقوم هذا التحسين على عدم تملك القوى ، بل استعمالها لعبادة الله ، دون أى شيء آخر ؛ أى استعمال الإحساس فى نشدان الحقيقة ، والنفس فى رفع جميع أعمالها إلى الله ³ .

وهذا التناقض يحل بسهولة وسرعة ، إذا راعينا أن المؤلف يشرح هذا الفهم بالاتحاد مع الله ذى الحكمة التى لاتستطيع مع هذا تمييزها . فالله وحده يستطيع أن يكشف للحكيم النقاب الذى يخفى الطبيعة ، وبارشاده يسمو الإنسان إلى الحقيقة ° . وكما أنه فى النبوة كان الاهتمام بالاستيلاء الإلهى أكثر من الاهتمام بكشف المستقبل ، كذلك الرواقية — كما يعرضها فيلون — تفترض فى الحكمة الاتصال المباشر بالله أكثر مما ترى فيها العلم بشئون الطبيعة .

۱ — « مسائل فی سفر التکوین ، ۲ ، ۷۷ ، ۲۱۳ ؛ نفسه ؛ ، ۲۲ ، ۲۲۲ .

۲ — « حیاة موسی » ، ۲ ، ۲۳۷ .

۳ - «فى النيل»، ه، ۲، ۲ ؛ ٤٤٢.

٤ - « من يرث » ، ٣ ، ١١١ ؛ نفسه ، ١٠٨ ؛ رسالة « في تغيير الأسماء » ، ٥٠ - ٥٠ ؛ « في قرابين هابيل » ، ١٠٦ ؛ « في الفرار » ، ١٣٣ - ١٣٦ .

ه – « مسائل في سفر التكوين » ، ۲ ، ۶۳ ، ۲۱۳ .

وهكذا استطاعت اليونان أن تقاوم التشاؤم بوسائلها الحاصة ؛ ولكن ، إذا كنا قد أشرنا بإيجاز إلى هذه الأفكار ، فالمقصود من ذلك هو أن نبين مدى تعارض حل فيلون المبتكر مع التفكير اليونانى . وإذا كان الرواقى يحاول إزالة البؤس البشرى بزيادة قوّة الإنسان بطريق اتحاده بالله ، فإن الأمر عند فيلون على العكس ؛ إذ نراه يغذى شعور الإنسان بضعفه ، معنيا بذلك عناية كبيرة ، وهذا الشعور موضع تأمل مستمر ، وفي هذه الفكرة يجد قوّته الحقيقية ، وهي الإيمان والثقة بالله . فإدراك الإنسان ضعفه والإيمان بالله شيء واحد ؛ وعظمة الله هي نوعا ما ، مكملة للضعف البشرى . « ومن يتجاهل نفسه يعرف الله » ! و « الإيمان بالله هو أن نعرف أن كل شيء يتغير ، وأنه هو وحده القيوم الذي لا يتغير » وأنه هو وحده القيوم الذي لا يتغير » 2

ولكن يجب أن نفهم جيدا ما هو رأى فيلون فى الشعور بالعدم ، فليس هذا الشعور مجرّد معرفة مجرّدة نظرية ؛ وبالرغم من ضروب التدليل الشكى الذى لجأ إليه فيلون ، فان هذا الشعور قد بلغ درجة من الحيوية جعلته لايمد جذوره فى الوجدان بفعل نقد بسيط للمعرفة . بل هو ناتج ، على الأحرى ، عن جمع داخلى لحواسنا ، وتفكير روحى عميق فى قوانا الذهنية . وما سنصفه الآن ليس مذهبا بمعنى الكلمة ، بل رياضة روحية الغرض منها انتزاع الإنسان رويدا رويدا وأكثر فأكثر من نفسه .

وليست الطريقة أقل حداثة من الغرض الذي ترمى إليه ؛ فالحدل الافلاطوني ، الذي استمد منه فيلون كثيرا من السمات والمميزات ، كان يرمى أيضا إلى فرار العقل خارج العالم المحس ٣ ؛ لكنه كان ينتهج خطة التقدم المستمر من التقليد إلى النموذج ، من الأدنى إلى الأعلى ؛ وفي رأيه أن المعرفة المحسة والقوى الذهنية الدنيا ، كانت تحتفظ دائما بقيمتها الحاصة . بعكس فيلون ، فإنه يحاول بوساطة التفكير الروحي المستمر أن ينتزع فجأة ، وأن يقتلع تماما ، القوى الذهنية التي تربطنا بشيء آخر غير الله . والانجذاب الناتج عن هذا التفكير ليس تأملا ، بالمعنى الذي اتخذته هذه

۱ — «في الرؤيا»، ۱ ، ۲۰.

٢ - « في الحجازيات ، ٢ ، ٨٩ ؛ « إن الله لايتغير ، ٤ إلى النهاية .

٣ - الحمهورية ٤ ، ١٨ d .

الكلمة ، بل هو انتزاع الإنسان من نفسه . لكن التجربة حملت فيلون على التمييز ، في هذا الانتزاع ، بين طريقتين بينهما شيء من الاختلاف .

إن فصل القوى غير العقلية عن الإنسان يكون الموت ؛ وإذا ، هو لايستطيع الانفصال عنها بالفعل ، ولكن بالإرادة فقط ١ . فإذا فكر الإنسان تفكيرا روحيا في طبيعة هذه القوى ، وطرقها وأسباب وجودها ٢ ، يتبين له أن العقل عاجز عن الفهم ٣ ، وأن الحواس خداعة تفتن النفس وتميل بها نحو الحيرات الكاذبة ٤ ، وأن الكلام ليس إلا صورة أو ظلا للأشياء التي يعبر عنها " . وهذا النوع من الإعداد للإيمان يشمل إذًا التمرينات الزهدية التي يجب أن تقتل شهوات الجسد ، والتأمل فى الأمور الأرضية، والصمت « عدم الكلام »، الذى يجب أن يمنع سفسطات القول هذا هو المعنى الأول لحروج النفس أو هجرتها الذي يجب أن يؤدي إلى الإيمان، وهنالك معنى آخر أقل منه عقلية وإن كان أكثر منه تصوّفا . وبهذا المعنى لايتمّ خروج الإنسان من ذاته عن طريَق التأمل المتروى ، بل بالحمية والاستيلاء الإلهي ؛ وفضلا عن ذلك ، فهو انفصال حقيقي ذاتى أو جوهرى ، يترك العقل طاهرا نقيا مجرّدا من كل ارتباط بالحسم وبالحواس . هكذا إبراهيم ، بعد أن ترك قواه الذهنية السفلي ، خرج من ذاته « مثل المستولى عليهم والمسلوبين الممسوسين ، وأصبح في حالة نشوة وطرب إلهي ، مثل الحمية النبوية » . وهذا الطرب ناشئ عن الحب الذي يحدث له جنونا ، وعن الجذب الذي يحدثه الله فيه ٦ ، فالله هو إذًا الذي يخرجه من سجن الجسد . وبالحمية استطاع موسى أن يخرج من ذاته ٧ ، وهي حالة نفسية مختلفة كل

۱ – « في السكر » ، ۲۹.

۲ - خطة تأمل واردة في بلبلة الألسن ، ۲ ، ، ، ه ، « في هجرة إبراهيم » ، ۱۳۷ : يسأل بشأن كل قوة عن ماهي ، وكيف هي ، ولماذا .

۳ - «من يرث» ، ۲۹ - ۷۶ ؛ « الحجازيات ، ۳ ، ۶۱ .

٤ - « الفرار » ، ١٥٠ - ١٥١ ؛ « الرؤيا » ، ١ ، ٥٥ وما يليها .

ه — « فى هجرة إبراهيم » ، ١٢ ؛ رمز اللاويين القتلة (« فى السكر » ، ٧١) ، وهو مع هجرة إبراهيم أكثر الرموز ترددا فى هذه الرياضة الروحية .

۲ – « من يرث » ، ۲۹.

٧ ، الحجازيات ، ، ٣ ، ٣٤ - ٤٤ .

الاختلاف عن النقد الهادئ الفاتر ، الذى كان يؤدى إلى إعادة القوى الذهنية تحت. سيطرة العقل ، بل إن هنالك على الأحرى محوا مطلقا لهذه القوى ؛ وعندئذ تصمت أصوات الحواس صمتا تاما ١ ، ويصبح الإنسان «حقا لاشىء غير النفس » ٢ .

وهذا يعنى ، بلغة فيلون ، أنه لم يصبح إنسانا ، أى حيوانا مكونا من جسد ونفس بل إنه تحول إلى روح ، بحكم استبعاد الجسد والجزء غير العاقل والكلام ، وهكذا يكون قد وصل إلى نوع من التبسيط والعزلة فى كينونته ، ولا يكون هذا برهانا على انعدام كينونته ، بل هو تجربتها الداخلية المباشرة . ومما لاشك فيه ، أن الرياضة الروحية لاتذكر بالنسبة إلى حدة الانذهال الإلهى ، فالعامل الحقيقى فى التنزه عن الأشياء الأرضية والانفصال عنها هو الله . ورغم كل التشكك المتروى الوارد فى مؤلفات فيلون ، فان التروى أو التفكير وحده لايكنى لإخراجنا من ذاتنا ؛ فالله هو الذى « أوصلنا إلى الحارج » ، على حد التعبير الوارد فى الكتاب المقدس .

والنهاية السامية لهذا الانفصال والتنزّه هي الإيمان، والمضمون الوضعي للإيمان هو الاعتقاد بأن الله هو السبب الوحيد لجمع الأشياء ، وأن الكل شيء مملوك له ٣ ، وهذا مبدأ نظري أقل منه عمليا ؛ إذ ليس المقصود هو شرح العالم بوساطته ، بل الغرض هو إنكار سببية فعلية على حياتنا ، من جانب الحيرات الحارجية أو الجسمانية المزيفة ، مثل : الثروة والحجد أو الصحة . فالإيمان ليس مكونا من تأكيد نظري ، أو من معرفة ، بل هو مكون من إرادة عاملة ، تنسحب من الأشياء لتعيد أو ترجع إلى الله جميع قواها .

والشعور السائد في هذا الإيمان هو عالمية اللطف أو النعمة الإلهية ؛ فليست النعمة مخصصة لعدد صغير من الناس ، بل على نقيض ذلك : كل شيء موجود هو نعمة.

۱ - « الحجازيات » ، ۳ ، ۳۶ - ۶۶ .

۲ - « الفرار » ، ۹۱ - ۹۲ .

٣ - إن هذا بمثابة رفض السببية للأشياء الحارجية، « من يرث » ٩٣ ؟ « في قرابين هابيل » ، ٧٠ ٤
 إن غير المؤمنين يلجئون إلى المعونة الأرضية .

وهبة من الله ١ ، وجميع ما نملكه هو بمثابة قرض يجب تقديم حساب عنه إلى الله ٢ . فهو الذي وهبنا لأنفسنا ، وهو الذي وهب كل جزء من العالم لنفسه ، وهو الذي وهب هذه الأجزاء بعضها إلى بعض ٣ . وربما كان هذا الشعور الداخلي بالنعمة العالمية ، قد عمد على تقريب فكرة خلق العالم من العدم إلى ذهن فيلون ، تقريبا أخذ يزداد يوما بعد يوم . أما أصل هذه الفكرة ، فلا يجب البحث عنه في إحدى النظريات الفلسفية ، بل في شعور عميق بعجز الإنسان عجزا مطلقا . والنظرية ماهي إلا التعبير عن هذا الشعور المميز الواضح ، لكننا لانجدها موضحة إيضاحا تاما في أي مؤلف من مؤلفات فيلون .

وليس هذا هو المعنى الأصلى أو العادى للكلمة . فعند اليهود أنفسهم ، كان الإيمان مقصورا على الاعتقاد الراسخ فى الوفاء بوعود الله قبل كل تحقيق لها . وهذا المعنى ، الذى يكاد يكون قوميا ، نعثر عليه أحيانا عند فيلون ؛ بل هو _ فى بعض الفقرات _ موصى به صراحة بنص الكتاب المقدس ، ولذلك لم يجرؤ المؤلف أن يفكر فى رفضه ؛ ومن ثم ، نرى إبراهيم يصدق وعود الله ، دون أن يفهم كيف ستتحقق .

وعلى كل ، ليس هذا هو المعنى الأساسى للكلمة ، إذ يحدث هنا أيضا نفس التحوّل الفكرى الذى يقع بشأن النبوّة . فالنبوّة مسلّم بها ومبتغاة أولا باعتبارها وسيلة لمعرفة المستقبل ، ثم يصبح الاتصال بالله – الذى تفترضه هذه المعرفة – هو الأمر الأساسى . وكذلك الأمر هنا ، فوعود الله هى أولا الأمر الأساسى ؛ والمؤمن هو ذاك الذى يظل واثقا من تلك الوعود ، وسط جميع المصائب ورغم جميع أسباب اليأس . والإيمان – بهذا المعنى – لايمكن فصله عن الحيرات التى يعدنا الله بها، وإلا،

۱ – تأويل عبارة : «ووجد لوح نعمة »، « الحجازيات »، ۳ ، ۷۷ – ۷۸؛ « إن الله لايتغير » ، ۱۰۶ – ۱۰۹ .

۲ - « من يرث » ، ۱۹۲ - ۱۹۸ .

٣ – « إن الله لايتغير » ، ١٠٧ ؛ في « الرؤيا » ٢ ، ١٧٤ .

٤ - تستعمل الترجمة السبعينية أحيانا عبارة : آمن (تكوين ١٥، ٦) ، ولكن دائما بالمعنى المشار إليه .

الفكرة الدارجة ، المتعلقة بالعلامات المحسنة التي يجب أن تؤيد الوعود (مسائل في سفر التكوين »
 ۱۰۱ ، بشأن ماورد في « تكوين» ، ۱۰ ، ۸) قد استبعدت بالمجاز (« من يرث » ، ۱۰۱) .

لما كانت للوعد قيمة . لكن من موجبات هذه الثقة أنها تتطلب أو تستلزم أن يكون الله هو السبب الوحيد ، الذى تعتبر كل الحوادث الخارجية لاشىء إزاءه ؛ وهذا المصدر التصوفي للثقة بالله ، هو الذى يدعوه فيلون الإيمان . فالارتقاء دائما من الشكل الحارجي السطحي ، إلى النظام الداخلي الحيّ الذى خرج منه ، هو الطريقة الثابتة التي استخدمها فيلون في التجربة الدينية والانتقال من فكرة إلى أخرى ظاهر جدا بالنسبة إلى إبرهم الله .

ويفترض فيلون وجود مناقضين يسألونه كيف يمكن أن يعترف الكتاب المقدس بالفضل لإبرهيم ، لمجرد أنه صدّق وعود الله ، « إذ يقولون : « من ذا الذي لايلتفت عند ما يكون الله نفسه هو الذي يتكلم ويعد ، حتى لو كان هذا أظلم الناس وأشدهم كفرا » ؟ وقد أجاب فيلون بأن لا ، على هذا التفكير ؛ إذ يقول : « نعترف أنه ليس من السهل الإيمان بالله وحده دون إضافة شيء آخر إليه ، لأن اتحادنا مع الحياة الفانية يقنعنا بالإيمان بالله وحده ، هو عمل فكرة أولمبية عظيمة ، فكرة وتحدى الصيرورة ، والإيمان بالله وحده ، هو عمل فكرة أولمبية عظيمة ، فكرة لم تفتن بأي شيء مما حولنا ٢ . وهكذا وعود الله لا تجتذب الإيما ن بطريقة آلية ، كما أن النبوة ليست قط من حظ غير الجديرين بها .

وإذا بحثنا عن أسباب هذا التحوّل فى تصوّر الإيمان ، نجده على ما يظهر فى اتجاه تصوّفى للمذهب الرواقى . إنه يمكن مقارنة الإيمان بالله ، فى كثير من الوجوه ، بعدم اكتراث الرواقيين بالخيرات الخارجية . وإذًا ، يجب أن ننشد المبرر ، لافى الإيمان العملى الفعال الخاص باليهود دون سواهم ، بل فى اليقين من أنه لايوجد أى شىء خارجى فى مقدوره أن يؤثر فينا ، إن خيرا وإن شرّا .

وهكذا ، رأينا أن الفهم يبدو مستحيلا على فيلون ؛ لكن الإيمان قد وصف بعبارات مستمدة من النظرية الرواقية المتعلقة بالفهم الثابت المستقرّ ، بل إنها نفسها

۱ - « من يرث » ، ۹۰ .

٢ - نفسه ، ٩٠ وما يلها .

و فهم ثابت مستقر » ¹ . فالإيمان — مثل العلم — هو نهاية البحث ^۲ ، وقد اعتبر مماثلا تماما للعلم ، وفقا لما كان يتصوّره الرواقيون فى الفقرة التالية : « كان إبرهيم أول من آمن بالله ، لأنه أول من حصل على المعرفة الوطيدة المتينة ^۳ بأن العلى العظيم كان السبب الوحيد . وعند ما ملك أمتن الفضائل ، العلم ، نال معها جميع الفضائل الأخرى » ³ .

وأخيرا ، فاننا نعثر على نفس فكرة الإيمان فى المذهب الرواقى : « ليس الحكيم مجردا من الإيمان ، لأن الإيمان يختص به ؛ فهو فهم قوى يؤكد الشيء الموضوع » وذكر « شلاتر » بحق أن الإيمان ليس فى نظر فيلون الأساس الأول للحياة الدينية ، بل هو على عكس ذلك غرضها ونهايتها . ويمكن شرح ذلك عن طريق الرواقية بالذات ؛ إذ جعل فيلون من الإيمان حالة مستقرة ، ونظاما دائما لا مثل العلم نفسه .

وقد ذكر درجتين للإيمان ، كما للفهم : الإيمان الثابت المستقرّ ، الذي لايملكه إلا الله وأصدقاء الله ، ويميز بنفس طريقة تمييز العلم؛ ثم الإيمان البسيط ، المجرّد من الصفات المميزة ، والشبيه بالفهم البسيط . والفرق الوحيد هو أن الإيمان ، عند الرواقيين ، ينطبق على جميع التمثيلات الحقيقية . أما عند فيلون ، فانه ينطبق على الله دون سواه ، إذ أن الله هو الموضوع الوحيد الثابت المستقرّ ؛ ولذلك درج فيلون على تعريف الإيمان بالله بكلمة « إيمان » ، دون تحديد موضوعه ^ .

۱ - « من يرث » ، ۱۰۱ .

٢ – نفسه ؛ راجع شيشرون .Ac. pr ، البحث عن المسألة والغاية .

٣ – راجع عند فيلون نفسه (« في الاجتماع » ، ١٤١) تعريف العلم .

٤ - « في النبل » ، ه ، ٢ ، ٢ ٤٤ .

ه – « استوبیه ، مختارات » ، ۲ ، ۱۱۱ ، ۱۸ (« أرنیم » ۲ ، ۱٤٧) .

[.] ۱۰۰ – ۵۰۰ من Der Glaube im neuen Testam – ٦ ليدن ، ١٨٨٠ ، ٥٠

٧ – رسالة « فى تبلبل الألسن » ٢١ .

٨ - « فى نسل قابيل » ، ١٣ ، الإيمان الذى موضوعه أشياء غير الله (أى الإحساس أو العقل) مقابل دائما بالإيمان بالله ، إذ يعتبر هو الوحيد الممكن ، « فى خلق العالم » ، ه ٤ ؟ « الحجازيات » ، ٣٠ ؟ « إبراهيم » ، ٢٦٣ .

وعند ما ينسب الإيمان لله نفسه ، لايمكن شرح هذا التعبير إلا بنظرية الفهم الثابت: فاذا كان الإيمان الراسخ يكون مطابقا للعلم، وإذا كان الله – من جهة أخرى – غير مدرك أو مفهوم لأيَّ سواه ، يستنتج من ذلك أنه لايوجد كائن قادر على الإيمان الحقيقي الثابت بالله إلا الله نفسه ، وهذا ما أشار إليه فيلون عند ما قال بأن الإيمان الحقيقي هو لله وحده . هكذا سلم فيلون بأن الله وحده هو المؤمن ، لابمعنى المبنى للمجهول ، أى بمعنى ضمان الإيمان ، بل بالمعنى المبنى للمعلوم ا .

ولنلاحظ الآن صيغة المفارقة الرواقية التى تقول بأن الإيمان يختص بالله وحده. فاعتمادا على الصيغة الرواقية القديمة ، ووفقا للنص الوارد فى الكتاب المقدس ، يؤكد فيلون — من جهة أخرى — أن الحكيم وحده مؤ من ، وهكذا يبدو أنه ينسب الإيمان إلى آخر غير الله . وسوء الاستنتاج هذا لايوجب الدهشة . إذ أن فيلون وجد نفسه أمام بيان طويل من المفارقات عن صفات الحكيم: (هو وحده الغني ، هو وحده الحر الخ) .

وكثيرا ما يور د هذه المفارقات كما هى . ولكن عند ما يتطلب الأمر أن يقابل بين الله والمخلوق ، فالمفارقات تنسب إلى الله وحده . وإذا كان الله مالكا للإيمان بذاته ، فذلك راجع إلى أنه هو الوحيد الذى يفهم نفسه . ومع هذا ، فان الحكماء ، أصدقاء الله ، إبرهيم وموسى ، لهم أيضا هذا الإيمان . لكن عدم التسليم بالمفارقة أو التناقض الرواقى هو وجهة نظر أعمق بكثير ، إذ أنه يمس من قرب روح التصوف الفيلوني ؛

^{1 —} في رأى «شلاتر » أن ηιστός « مؤمن » مضافة إلى الله ، يحمل هذا المعني السلبي ؛ فعني العبارة أن « الإيمان الذاتي للمؤمن خاضع لشرط الإيمان الموضوعي ηίστις الحاص بالله » ، وهنالك بعض فقرات قد يكون من شأنها أن تشرح هذا المعني (المجازيات » ، ۳ ، ۲۰۶ شرحا محتلفا ، فقد ٣ ، ٢٠٨) . ولكننا مضطرون إلى شرح ما ورد في « المجازيات » ، ۳ ، ٢٠٤ شرحا محتلفا ، فقد جاء فيه : « أليس هنالك من يستطيع الإيمان بالله ، لأنه لم يظهر طبيعته لأي إنساي ، فهو الوحيد الذي يستطيع أن يكون فكرة ثابتة عن نفسه . . . ؛ من العدل إذا أن يقسم بنفسه ، لأنه هوموضوع إيمانه الحاص » . وفي مكان آخر ، أجاب « الذين يوجهون اللوم إلى إبراهيم لأنه ليس مؤمنا إيمانا تاما (« في تغير الأسهاء » ، ٨٢) : بأنه « لا يمكن أن يكون الإيمان عند الإنسان مستقرا ، بقدر ما هو مستقر عند الكائن الأعلى » .

۲ – « من يرث » ، ۹۵ .

فمن المحال ، بمقتضى تلك الروح ، أن يكون الإيمان مملوكا للإنسان . ولحل هذا النوع من أنواع التناقض ، يمكن التسليم من جهة ، بأن الله غير قابل للفهم والإدراك ؛ ومن جهة أخرى ، بأن الإيمان المستند إلى فهم الله ممكن . والواقع أن الإيمان محال بنفس الصفة ؛ ولنفس الأسباب المتعلقة بفهم الله .

والإيمان الذى يستطيع الإنسان إدراكه مشوب حتما بشكوك وزلات . وقد وصف فيلون ، بروح تحليلية دقيقة ، هذه الشكوك الخفيفة التى تجتاح إدراك المؤمن . وبعد أن أشار إلى أحد شكوك إبراهيم المؤمن حول وعود الله ، أضاف ما يأتى : « بما أن الشك لايمكن أن يتفق مع الإيمان ، فإن موسى لم يترك لهذا الشك ما يأتى : وهكذا ، لم يمتد حتى اللسان وحتى الفم ، بل ظل فى الفكر السريع جلا للبقاء ؛ وهكذا ، لم يمتد حتى اللسان وحتى الفم ، بل ظل فى الفكر السريع جدا . وكلمة موسى كانت هى : « قال بالفكر » ، والفكر يعدو أسرع من أشهر العد اثين . والتغير عند الحكيم قصير ، غير قابل للقسمة وغير محس ، وهو فى الفكر فقط . فلا غرابة إذا احتفظ المؤمن بآثار عدم الإيمان ؛ وإلا لخلطنا ببن المولود وغير المؤلود ، وبين الفانى والخالد ، وبين القابل للفساد وغير القابل للفساد ، بل بين الإنسان والله إذا جاز لنا هذا التعبير » ! .

وربما كان لنا أن نستخلص من النص المتقدم ، أن الإنسان يصل إلى الإيمان عن طريق جزئه الحالد أى العقل ، وهذا ما يرشدنا إلى طريق حل مشكلة الإيمان . فالإنسان لايستطيع أن يدرك الإيمان ، لكن العقل الحالص من كل مادة – الذى لايكون بعد هو الإنسانى المرتبط بالجسد ، لايكون بعد هو العقل الإنسانى المرتبط بالجسد ، لكنه يصير عقلا إلهيا بل إلها – ذاك العقل يستطيع أن يدرك الإيمان . فمن جهة ، يصل الإنسان إلى الإيمان بوساطة عقله ، لكنه بذلك ينبذ الجنس البشرى ويصبح «عقلا محضا خالصا جدا » ، ويدخل فى العالم المعقول . ومن ثم ، كان يهوذا الذى يرمز إلى المؤمن « مجردا من المادة ومن الجسد » ٢ . فالإيمان إذًا يطالب الإنسان بأن يخرج من ذاته ، بل من أعلى جزء من أجزاء النفس وهو العقل . وحياة الإيمان بأن يخرج من ذاته ، بل من أعلى جزء من أجزاء النفس وهو العقل . وحياة الإيمان

١ حميع الأفكار السابقة ، واردة في « في تغيير الأساء » ، ١٧٨ - ١٨٨ .

٢ - « الحجازيات » ، ١ ، ١ ، ٨٢ . إنه في الأعياد التي ليست من أعياد الفانين يقدم المؤمن إيمانه
 قربانا إلى الله ، « في الكروبيين » ، ٥٥ .

ليست امتدادا لحياة الإنسان ، وليست طريقة سامية لها ؛ بل هي شيء آخر ، وتتطلب — مثل النبوّة — تحوّلا داخليا عميقا . والعالم المعقول ، الذي كان يجب أن يعد " — كما يبدو — وسيطا يتيح للإنسان الوصول إلى الله ، يمتص المؤمن — إذا صحّ هذا التعبير — ويدخله في ذاته ، ولا يترك له شيئا محسا .

ليست المسألة ، إذًا ، هي الوصول إلى الإيمان في حياتنا ، بل هي اتخاذ الانجذاب طريقا للوصول إلى قوّة عليا تحل محل الحياة التي نحياها ، وتعتبر هذه الحياة عدما في نظر تلك القوّة . وسنكتني هنا بذكر التوازي الصحيح ، أو على الأحرى الاتفاق بين هذا الحل وحل مسألتي النبوّة والانجذاب . لكن المعلومات لدنيا تكني لنحس من الآن بأن ثيلون يتأثر في جميع هذه المذاهب بدائرة تصوفية واحدة ، وهذا ما سيؤيده أيضا بحثنا في العلاقة الشخصية بين الإنسان والله .

٢ – صلات الروح بالله في العبادة الداخلية

في وسعنا أن نتبع في الأدب اليوناني ، وخاصة عند الشعراء ، حركة النقد الديني. الذي أدّى إلى جعل الاستعداد الداخلي للإنسان التي عنصرا أساسيا للعبادة ١ . نعم إنه كان في إمكان فيلون أن يعتر في الكتب اليهودية ، وخاصة عند الأنبياء ، على اتجاهات مماثلة ، لكنه ، فيما يتعلق بالتعبير ، يبدو لنا أنه ارتبط بتيار الأفكار اليونانية في هذا الصدد . غير أنه يضيف إلى فكرة قصر العبادة على الأخلاقية ، تفسيرا تصوفيا جعل لها معنى جديدا نوعا لا يمت بصلة للمذهب الرواقي . فالأخلاقية ليست الشرط الوحيد للعبادة ، بل إن العبادة تحوّل داخلي عميق يمحو من الإنسان كل ما بقي فيه من عنصر إنساني .

أولا — دون أن نتناول نقد الأشكال الخارجية للعبادة ، يمكن أن نطالب من يزاولها ببعض الشروط الأخلاقية الداخلية ، وأن نفرض عليه يعض الشعائر المادية ، ولكن يجب القيام بها بنية تقية . ووجهة النظر هذه قلما نعثر على مثلها فى التفكير اليونانى ، إن لم يكن من المحال ؛ فالنقد الدينى فيها أشد ، ولا نجد هنالك وسيلة

Decharme. La critique des traditions religieuses. راجع – ۱

لإدخال الأخلاقية الداخلية ، فى المزاولة المادية للعبادة ، كما هو الأمر عند فيلون . ولذلك، تكون النية الطيبة التقية دون الأعمال الظاهرة أو الشعائر ، وهما قسما العبادة ، هى التى لها قيمة ١ . أما فيلون ، فقد ترك للشريعة اليهودية قوتها كاملة ، محاولا فقط فرض شروط أخلاقية شديدة على الذين يزاولون العبادة .

من هنا جاء سمو المشاعر والأفكار في صورة الكاهن ٢. فمن الصفات الضرورية للكاهن القناعة ٣ والورع ومحو العواطف العائلية ٤ ، خصوصا وأن العشور التي تضمن له حياته المادية ، من شأنها أن تمكنه من التفرّغ للعبادة التي يجب أن تكون همّه الوحيد ٥ . ويطالب عباد الله بالطهر الأخلاقي ٦ ، وبالتفكير الروحي في أنفسهم وفي العالم ٧ ، وبالورع دائما حتى في أثناء الأعياد ٨ ، والعبادة المستمرّة بلا انقطاع ٩ . وقد رتبت القرابين ، لابحسب مميزاتها الخارجية ، بل بحسب الاستعدادات الداخلية لمن يقدمونها . ففي المُحرَّقة (أي القربان الذي يحرق كله) ، نمجد الله من أجل ذاته ، وفي سائر القرابين نلتمس منه الآلاء والنعي ١٠ .

ثانيا — ومع ذلك ، فإن العبادة الحارجية لم تنبذ هنا ، ولم يحطّ من قدرها ، ولكن كان من المحتم أن ترجح الكفة من جانب الوجهة الأخلاقية للعبادة . والواقع أن الشعائر التي يتحدث عنها فيلون كانت تجرى بعيدا عنه في معبد أورشليم ، فما كان يحضرها وما كان يشترك فيها ؛ نعم إنه سافر مرة إلى فلسطين ، وإن هذه الزيارة

 $^{^{\}circ}$ ، $^{\circ}$ ، $^{\circ}$

 $[\]gamma = a$ ذا هو موضوع الرسائل الخاصة ب α عرض الشريعة α التى جاءت بعد α رسالة الوصايا العشر α فجعلت جميع الشرائع المتعلقة بالعبادة محصورة فى الوصايا الخمس الأولى من الوصايا العشر .

۳ – « في الملكية ، ۲ ، ۷ .

٤ – نفسه ، ۸ – ۱۲ ، راجع ضد الانعطاف العائد باعتباره من المغريات : « إبراهيم » ، ٦٣ ، و « حياة موسى » ، ٢ ، ١٧٥ .

ه 🗕 « في مكافأة الكهنوت » ، ١ يجب ، أن نفكر هنا في غني طبقة الكهنة في عصر قدماء المصريين .

^{، - «} في مقدمي القرابين » ، ١ ؛ « في الحتان ؛ فندلند ، ص ١٣ ، ٢ ؛ « في القرابين » ٢ .

 $[\]nu = 0$ في مقدمي القرابين $\nu = 0$ ، $\nu = 0$

٨ - نقد الأعياد اليهودية : « فى الكروبيين » ، ٩١ وما يليها .

۹ - « في القرابين » نفسه ، ٦ .

٠١ -- نفسه ، ٤ .

تركت فى نفسه أثرا عميقا ، وهذا الأثر كان بعيدا جدا ا مما يتعذّر معه ألا يتمثل فى فكره هذه العبادة التى شهدها . فمعرفة الحقيقة المادية للأشياء ممتمى من الذكرى الروحية ، إن لم تتجدد بإدراك مستمر .

ولم تكن تلك حالة فيلون فحسب ، بل وحالة الجالية اليهودية في الإسكندرية خلال الثلاثة قرون السابقة له . ذلك ، بأنه لم تكن الكنائس الإسرائيلية أمكنة عبادة ، بل كان يزاول فيها التعليم الديني والأخلاقي ، على أساس شرح الكتب المقدسة ٢ . ويجب أن نرجع في تاريخ اليهود ، إلى عصر الأنبياء ، وخاصة النبي أشعياء ، لنعتر على استعدادات روحية مماثلة : لم تكن العبادة محددة تحديدا صارما ، ولذلك كانت تترك الحجال حدا للتوسع في التقوى الداخلية ؛ فبعد الشقة عن أورشليم أحدث نفس الأثر في يهود مصر ، وإلى هذا يرجع التشابه الداخلي بين فيلون وأشعياء .

بل ، وفى فلسطين نفسها ، ظهرت الفكرة القائلة بأن الله لايهتم بالقرابين ، بل يعنى بأخلاق العابد ، وكان فى ظهورها فى المزامير قبل نهضة المكابيين الوطنية بزمن يعيد ٣ .

والواقع، إن فيلون قد وفق إلى جعل الغلبة السائدة تقرببا للعادة الخارجية بوسيلتين. فأولا: إذا كان القربان لايسر الله إلا عند ما يكون مقدما من نفس تقية ، وإذا كان القربان ذاته المقدم من الكافر غير مقبول ، يستخلص من ذلك أن العنصر المادى والدموى للقربان لاقيمة له ، ومن ثم تكون جميع الضحايا متساوية إذا قدمت من قلب تتى ٤٠ وهل يمكن أن يسر الله من أثمن الضحايا مثل تلك التى يبلغ عددها قلب تتى ٤٠ وهل يمكن أن يسر الله من أثمن الضحايا مثل تلك التى يبلغ عددها

۱ – « في العناية » ۲ ، ۱۷ ، ۱ .

۲ — « حیاة موسی » ، ۲ ، ۲۱۹ .

٣ – مزامير ، ١٥ و ٢٤ ، ١٤٠ ، ٥٠ . و « فريدلندر » في (« الفلسفة اليونانية في العهد القديم » ١٩٠٤) ينسب المزامير إلى عصر لاحق لعصر الإسكندر ، إذ أخذ بعض اليهود – متأثرين باليونانيين ، يكافحون ضد المذهب التخصيصي . وفكرة عدم فائدة القرابين واردة مرارا في الأدب اليوناني ، كما هو معروف (راجع أوريبيد « » نبذ : ٩٤٦ ، ٣١١ ، ٨٥٢ ، ٩٤٩ ، و ديتريتشي ، نكيا » ص ١١٤) .

٤ — « مسائل فى سفر الخروج » ٩٩ ، ٣٢ .

المئات ؟ كلا . لأن كل شيء مملوك له ، وهو ليس في حاجة إلى شيء ، وفطيرة بسيطة مصنوعة بالعسل ، مقدمة من رجل تتى " ، أعلى شأنا من أثمن الهدى ، بل ، على الأحرى ، لا يجب على الإنسان أن يقدم إلى الله سوى فضائله الخاصة ١ .

ثم ، هل هذه الهدایا تقدم رجاء رشوة الله ؟ لكن الله ، مصدر كل عدل ، لیس قاضیا مرتشیا ممن يمكن استالتهم بالهدایا . وإذا كنا نظن أن ذنوبنا تخفی علیه ، فهذا یرجع إلى جهلنا بقوته القادرة علی رؤیة كل شیء ، وسهاع كل شیء ۲ ؛ فمثل هذه القرابین تذكر بالذنوب ، بدلا من أن تمحوها ۳ . وإذا كان الأمر علی نقیض ذلك ، أی كانت النیة فاضلة طیبة ، فلا یهم آن كانت التقدمة فطیرة بالعسل ، أو لم یكن هنالك قربان مطلقا ؛ . إن الجمهور هو الذی یری قیمة القربان؛ أما فی نظر الله ، فالعبرة بروح مقدم القربان ، لاالقربان ذاته ° ، فان الإیمان النتی آعلی بكثیر من أداء العشور بانتظام ۲ . والكاهن الذی یدخل الهیكل ، إذا لم یكن كاملا ، یكون أقل قیمة من الفرد العادی الذی یحیش بنفسه و حدها ، وإن لم یكن منحدرا من سلالة الكهنة ۷ .

ومع ذلك فالعبادة الداخلية ليست مجرد أخلاقية فقط . بل هي أخلاقية مصحوبة بإدراك الإنسان أصله الفوق البشرى ، بل الإلهي . يجب أن نغرس الفضائل في نفوسنا ، لا من أجلنا ، بل من أجل الله ^ . فالفكرة اليهودية القائلة بأن أفعالنا لا قيمة لها إلا بإطاعة الله ، موجودة دائما ؛ والفكرة الرواقية الخاصة بالعيش حسب الطبيعة لم تغيرها إلا تغييرا يسيرا . والمقابلة بين الأخلاقية والحياة الدينية نادرة نوعا لهذا السبب نفسه ، وهو أن الأخلاقية معتبرة من مصدر إلهي .

١ - « في القرابين ، ٣ ، ٢ ، ٣٥٣ .

۲ - نفسه ، ۲ .

۳ «حیاة موسی » ، ۲ ، ۱۰۷ ؛ ۲ ، ۱۰۱ .

٤ - « في مقدمي القرابين » ، فصل ٣ ، النهاية .

ه 🗕 « رسائل في سفر التكوين » ، ١ ، ٦٣ ، ٢٢ – ٤٣ .

٦ - نفسه ، ٤ (ترحمة لاتينية ، فقرة ٦ ص ٣٩٧) .

۷ - « من يرث » ، ص ۸۲ .

۸ - « الحجازيات » ، ٩٩ ؛ « في الرؤيا » ، ٢ ، ٧٦ .

لذلك ، قد يكون من المفيد أن نقدم إلى القارئ فقرتين فيهما دلالة واضحة على هذه المقابلة : « إن العقل يتعمق أحيانا فى ظنون مقدسة طاهرة ، وهى مع ذلك بشرية ؛ وهى تلك التى تتعلق بالوظائف ، والأعمال القويمة ، والقوانين الوضعية ، والفضيلة الإنسانية بأسرها ؛ لكن الشخص الوحيد الجدير بأن يرتدى « الصدرية » « (وهى ترمز إلى الكلمة التى تسيطر على الشهوات) ، هو ذاك الذى يعمل كل شيء لوجه الله ، وون أن يحجد أكثر منه أى شيء بعده » أ . وفى الفقرة الثانية ، نجد المقابلة بين الفلسفة الأخلاقية والدين أشد وضوحا وبيانا : « إن الفلسفة تعلمنا الورع ، ويقال إنه مرغوب فيه لذاته ، وبديهى أنه يكون أجدر بالاحترام لو عمل به لتمجيد الله وإرضائه » ٢ .

فالأخلاق تصبح إذًا عبادة داخلية عند ما يعرف الإنسان الفاضل الأصل الإلهى الفضائله ، فيقدمها إلى الله قرابين خالصة ٣ . وفي هذه التقدمة ، لايدخل الخيرات الخاصة بالإنسان ، مثل الشيخوخة الطيبة والوفاة الطيبة ، مما هو متعلق بالمخلوقات ٤ . فهنالك إذًا ، نوع من الفصل فينا ، بين ما هو إلهى وما هو بشرى ، فصل يؤدى إلى تطهير معرفة الله ٥ .

ولهذه العبادة شكل غير مقرّر تقريرا واضحا ، وذلك بحكم أنها داخلية . ومع ذلك ، فقد ارتسم فى هذا البحث اتجاه جلى جدا ، يرمى إلى وضع قواعد للحياة الداخلية ، ومنه نشعر أننا إزاء قواعد تفكير روحى مقرّرة وحيّة . مثال ذلك ، إن

حلية أو صفيحة معدنية يضعها الكاهن على صدره .

۱ – « الحجازيات » ، ۳ ، ۱۲۹.

۲ – « في الاجتماع » ، ۸۰ .

٣ — « فى قرابين هابيل » ، ٩٧ ؛ نفسه ٥١ ، ١٠١ — ١٠٤ ؛ « فى الفرار » ، ١٨ . إن القربان قد يكون أحيانا الروح الطاهرة نفسها ، « الحجازيات » ١ ، ٢١ ، ٢ ؛ ه ؛ ٣ ، ١٤١ ؛ « مسائل « فى سفر الحروج » ، ٢ ، ٩٨ ، ٣٠ ، ٣٠ ، ٣٠ .

٤ - « فى قرابين هابيل » ، ٩٨ - ١٠٢ لا يجوز أن تقدم النفس إلى الله إلا من أجل فضائلها ، و لا يجوز أن يقدم الإحساس إلا من أجل الحقيقة الموجودة فيه .

ه نفسه ۱۰۱ ؟ إن الروح تمحو بذلك كل ما هو فان فى تصورها لله ، وهذه العبادة مطبوعة إذاً يطابع معرفة الله .

رسالة « تضحیات هابیل وقابیل » یعتبر جانب کبیر منها (فقرات ۵۲ إلى ۱۰٤) قانونا حقیقیا لقواعد صلاة الشکر ۱ .

ويبدو أن فيلون قد شعر بخطر الثوران أو الفيضان التصوفى ، الذى ربما يؤدى إلى تبلبل الأفكار ؛ إنه يجب التأمل فى نتائج نعمة الله لتقويتها ، ثم تقسيم صلاة الشكر إلى أجزاء ، بعد ما نتلقى من النعم ٢ . فالتأمل والتقسيم هما بمثابة حواجز استخدمها فيلون هنا لغرض دينى ، لكنه عرضهما فى موضع آخر على أنهما شرطان من شروط المعرفة بوجه عام ٣ . وهذه طريقة تُبحث وتُكوّن رويدا رويدا . وتلك هى طبيعة العبادة الداخلية عند فيلون ، وهذا هو معناها . فبدلا من علاقة الشعائر ، تلك العلاقة الخارجية البحتة ، تقوم علاقة داخلية بين الله والنفس ؛ علاقة بين النفس التي تهب ذاتها ، والله الذى ينقذها . لكن العبارات التي صادفناها حتى الآن ، تركت طبيعة هذه العلاقة متر ددة غير محددة تماما .

ثالثا — نجد عند الأنبياء وفى المزامير ، أن هذه العلاقة علاقة شخصية بين شخص قوى إلى ما لانهاية ، وآخر ضعيف إلى ما لانهاية ؛ ومشاعر الله نحو الإنسان ، من رحمة وغضب وغيظ وما إلى ذلك ، معروفة موصوفة ؛ ويحاول الإنسان من جهة ، معرفة إرادة الله وتحقيقها . وها نحن نرى عند فيلون آثارا لعلاقة مماثلة ، دون أن

^{1 —} ومع ذلك فإن الصلاة المعرفة بأنها طلب الحيرات من الله («فيقرابين هابيل » ، ٣ ه ؛ «في الزراعة » ١٩٩) والتي وردت النظرية الحاصة بها في إبراهيم » ، ٦ (إننا نصلي من أجل ماهو تابع للحظ والصدفة ، لا من أجل الأمور الحاضعة لنا) ، لا تكاد تكون موجودة في مؤلفات فيلون ؛ فهو يعتبر أن النعم الناشئة عن المصادفة ليست نعمة ، لأن رحمة الله تتجاوز جميع التقديرات . فالإنسان يصلي ويدعو الله ، لتكون نعمه متناسبة مع مقدرته على استيعابها («هجرة إبراهيم » ، ١٠١؛ « من يرث » ، ٣١ – ٣٤) . الشعور السائد لايرى إذاً إلى المطالبة بالنعم فحسب ، بل هو يرى إلى اعتراف الإنسان بعجزه عن المحافظة عليها (راجع « من يرث » ، ٣٧ ؛ « المحازيات » ، ٣ ، ٣١٣ . وفي شرح مذهب الرواقيين ، قد انقادت بعض النفوس إلى الصلاة بسبب نفس هذا الشعور بعجزها إزاء الأمور المتعلقة بنا) مارك ـ أوريل في كتابه « خواطر » ، ٩ ، ٠٠٠ .

٧٤ – ٧٤ في قرابين هابيل » ، ٨٠ – ٨٠ . وعن ضرورة التقسيم ، راجع نفس المرجع ٧٤ –
 ٢٤٢ · ٢ · ٦ · de An· sacr· id. ؛ ٧٥٠

۳ ــ « فى الشهوة » ، ۵ ، ۲ ، ۳۵۳ .

يوجّه إليها أى نقد . فأولا : الشعور بأن النفس موجودة دائما تحت نظر الله الذى ينفذ إلى سريرتها فيراقبها ويدينها ، ومشاعر الله نحونا تنظم شعورنا الخاص وسلوكنا الخاص . ويجب أن نحاول مرضاة الله ، لأن الله يسرّ من الصالحات على أنها تكريم له ٢ ، وبعكس ذلك ، نرى غضبه يشتد على الشريرين ٣ . ومن جهة أخرى ، لما كان الإنسان عارفا بحدود طبيعته ، فهو لايستطيع الاعتماد على فضله الحاص ، لتلطيف الله نحوه ، وإن ذلك لو فكر فيه المرء يكون كبرياء لاتحتمل . ذلك ، لأن كينونة الإنسان محدودة جدا فلا تستطيع أن تتقبل وتستوعب النعم الإلهية الفياضة . فكل مخلوق بذاته ، حرى بأن يهلك بفعل الغضب الإلهي . لذلك ، يجب أن يقصرهم الحكيم على الأمل في تخفيف حدة غضب الله ، برحمته وحبه لبني الإنسان ٤ . فعدا الحكيم على الأمل في تخفيف حدة غضب الله ، برحمته وحبه لبني الإنسان ٤ . فعدا جهدنا في مرضاة الله ، بجب أن نبحث في معرفة إرادته وتحقيقها ٥ .

والله ، بالنسبة للمتضرّعين إليه ، هو الأستاذ الذي يعلّم ، والصديق الذي. يواسى ويخفف آلام الحياة ؛ هو الأب والطبيب والسند والمخلص الذي ينقذ .

وعند البحث فى الله ، يشعر الفيلسوف بحاجته إلى هداية الله نفسه ؛ وإذا كانت الأشياء المحسة تعرف بوساطة الضوء ، فإن الله بالنسبة إلى ذاته ، هو ضوء نفسه . ومنه دون سواه ، التمس موسى أن يكون هاديه ومعلمه ومنه رافضا أى علم يأتى من مصدر آخر ٧ .

لذلك فقد وُصف الله بأنه معلم ممتاز ، طبقا لمبادئ علم التربية الفيلونى ، وسيجعل المعارف متناسبة مع قوى المريدين الذهنية . ولأنه يرضى عن حميتهم فى طلب العلم ، نراه يدعوهم إلى التفكير فى أنفسهم ، لكى يتحققوا من أن ما يطلبونه محال . وهو لن

١ - الفكرة هي ناظرة و منظورة في آن و احد ؛ « المجازيات » ، ٣ في البداية .

٢ - « في الرؤيا » ، ٢ ، ١٧ .

٣ - التضاد بين فرح الله وغضبه ، « في الرؤيا » ، ١٧٩ ـ

٤ - « إن الله لايتغير » ، ٢٧ - ٨٢ .

ه ــ « في الرؤيا » ، ، ، ه .

٣ - « في نسل قابيل » ، ١٦ ؛ « في الملكية » ، ١ ، ١٦ ، ٣ ، ٢١٨ .

٧ – « فى نسل قابيل » ، ١٦ .

يكشف لهم طبيعته ، مكتفيا بكشف قواه ١ ؛ كما يترك عملاكثيرا لمريده ، ويغادره حتى يعمل من تلقاء نفسه ، بعد أن يمنحه من دروسه ذاكرة لاتمحى ٢ .

ومع ذلك، فإن العلم الذي يلقنه الله للانسان، لا يمكن أن يقارن بعلم أستاذ فإن بهلم أستاذ فإن بهلم أولا علم ناجح ، وهذا يميزه عن الفنون الدنيوية التي لاغاية لها . والعلم الإلهي متسع اتساعا يتيح للتلميذ أن يصبح بدوره معلما لغيره . ولنضف إلى ذلك أنه لا يكسب بجهد طويل جهيد ؛ فسرعته تبلغ حدا يجعله غير مرتبط بالزمن ، بل سابق له . وليس لدى هذا الأستاذ أي إعداد طويل ، بل يجد التلميذ العلم معدا ، مثل الفلاح الذي يعثر على كنز في أثناء حرث الأرض ٣ .

وبعد ماهوإذًا الغرض من هذا العلم ؟ إن التعبيرات المتقدمة تصف الحكمة التى تعليم بذاتها . وهذه الكلمة نفسها تدل على أشياء مختلفة : أولا ، العلم الطبيعى ملازم لقوى المعرفة ، العين تعرف كيف ترى ، والأذن تعرف كيف تسمع ، دون أن تتعلم ، وهذا العلم الذى أستاذه الله ، يشمل ، على ما يبدو ، المعارف الغريزية الكن فيلون يقصد بهذا ، الكلمة الطبيعة الطيبة التى تعمل الفضيلة من تلقاء نفسها دون جهد ، وهذه الفضيلة موجودة فى نوع من الحمية والانجذاب . والحدس الأخلاقى للفضيلة ، غير المنفصل عن الحدس المعقول ، لايعلمه الله كما يعلمه بنوالإنسان .

لكن فيلون ، بإبعاده هكذا العلم الإلهى عن العلم البشرى ، وبقصره على القوى الذهنية الطبيعية ، أو على الحدس الانجذابي، قد محا رويدا رويدا ما هو حيّ ومحسّ في العلاقة بين الأستاذ والتلميذ ، فالله لم يصبح إلا عنصرا غير شخصى لهذا العلم الطبيعي . وإذا كان هو أستاذنا ، فذلك لأنه « مصدر العلوم والفنون » ° ، وهذا

١ - « فى الملكية » ، نفس الموضع ، وأحيانا يبالغ فى هذا القياس إلى حد السخرية ؛ فالله عند ما أعطى آدم الحيوانات المراد ذكر أسائها ، كان شبيها بالأستاذ الذي يطلب إلى تلميذه القيام بتمرين على (« مسائل فى سفر التكوين » ، ١ ، ٢١ ، « هاريس » ، ٢١) .

[·] ۲ - « تغيير الأساء » ، ۲۷۰ .

٣ – « فى الفرار » ، ١٦٦ – ١٦٩ ؛ وما يتعلمه الإنسان بالطبيعة هو غير زمنى ، ١٧٢ ؛ راجع :
 نقابلة بين العلم الإلهى الجديد دائما ، و بين العلم التقليدى ، « فى قرابين هابيل » ، ٧٦ – ٨٠ .

ع – « في تغيير الأسماء » ، ٢٥٦ .

ه - « هجرة إبراهيم » ، ٣٤ .

اللقب أو العنوان يستنتج من طبيعته ، أكثر مما يستخلص من علاقاتنا الشخصية به . وقد تشدد فيلون فى الفكرة بأن رفض جعل الله أستاذا لأى شىء آخر غير العقل الخالص جدا ، الذى هو – كما رأينا – شيئا فوق البشرى .

وقد ورد في بدء رسالة « وارث الأشياء الإلهية » ، صور حية للصلة الوثيقة بين الله والنفس التقية . إن السرور الذي يشعر به الحكيم بوجود الله يعقد لسانه، ولا يسعه أن يتجه إلى الله إلا بالكلام الداخلي ، لأنه بأية حرية وبأية جراءة يتحدث إلى الله ؟ إن الحديث الصريح مع الحكماء يليق بالحكماء ؛ وإذا كان الإنسان لإيشعر بما يوجب لوم نفسه ، فهو يجزؤ على الكلام ، أما الشرّير فخليق به أن يصمت . وإذًا، فنفس الحكتم لاتتكلم ، بل ترفع صوتها إلى الله ، بصراحة لايجرؤ الإنسان على إبدائها في حضرة ملك من الملوك ؛ ولا غرو ، فالصراحة لائقة بين الأصدقاء ، والحكم هو صديق الله . لكن هذه الصراحة لاتمحو الخشية أو الخوف والارتعاد ؛ فالله رءوف رحيم ، لكنه في الوقت نفسه ، سيد قدير رهيب . ورغم قوله : « لاتخف » ، فإن قوته تثير الرعدة فى الإنسان . هل ستمرّ النفس ، إذًا ، بأدوار خوف وصراحة متناوبة ؟ كلا ؛ فالشعور ان يمتزجان داخليا ويتناسقان عند الحكيم . وأين يمكن أن يولد ، إن لم يكن عند أحد اليهود ، ذاك الاتحاد الوثيق بين حنان الصديق، والارتعاد أمام العلى القدير ؟ وهكذا لن يوفق الإنسان إلى ملاقاة الألوهية بارتفاع الذات المشوب بالكبرياء ؛ بل ، على نقيض ذلك ، بإذلال النفس والتواضع ، والإدراك بأن الإنسان من طين وتراب .

وجميع العلاقات ، التي تكوّن الصداقة الكاملة ، قائمة بين الله والحكيم . ففضلا عن الصراحة التي يبديها الحكيم ا نحو الله ، كالصديق الحقيق ، نراه لايحتفظ لنفسه بأىّ خير ، بل يهدى كل شيء إلى الله ، لأنه يراه أصل كل خير ، أما الله فانه يمنحه في مقابل ذلك كل ضروب الحيرات ؛ ثم الله لا يصدر الأوامر إلى صديقه

۱ – « في قرابين هابيل وقابيل ؛ » ۱۲ ، « في تغيير الأسماء » ، ١٣٦ .

٢ – « مسائل في سفر التكوين ، ٢ ، ٦٩ ؛ نفسه ٣ ، ٠ .

كما يفعل السيد مع عبده ، بل يكتنى بإصدار تعليات ١. ومما لاريب فيه أنه حميل أن يكون الإنسان عبد الله ، لكن المكافأة العليا التي ترتفع بالنعمة إلى القمة هي الصداقة الإلهية ٢. فبينها يتصل العبد بقوّة الكائن المطلقة التصرّف ، نرى أن الصداقة تتص بقوّة الكائن المحسنة ٣. وقد رأينا ، في النص الذي حللناه الآن ، اتحاد العبودية العبودية والصداقة ، هذا الاتحاد المتصل بالقوّتين في آن واحد .

ولكن هنا أيضا نرى هذه العلاقات الشخصية تمحى عند التحليل. فهذه الصداقة الإلهية ، المكوّنة من تبادل وتآلف ، تختلف كل الاختلاف عن الحب الإلهى ، عن الرغبة والظمأ لله التى وصفت بعبارات افلاطونية بأنها درجة من درجات الانجذاب ؛ فني هذه الحالة ، ليست هناك صلة خلقية إرادية ، بل هنالك انذهال تصوفى . لكن الصداقة الإلهية تنعكس رويدا رويدا نحو هذا الانجاه التصوفي حتى تندمج فيه ، وعندئذ تصبح عنصر تحرّر من الجسد ومن الرغبات . فبوساطتها تمكن موسى أن ينزع من نفسه الشهوة ؛ ، وأن يلعن الجسد ° ، وأن يصل إلى الإيمان الوثيق ٢ . فرفيق الله هو الذي يخرج من الأمور الدنيوية ٧ ، هو الذي يسلك حياة قويمة ٨ . وعند ما يقول فيلون إن الحكيم وحده هو صديق الله ٩ أو رفيقه ١٠ ، فهو يوحد بين الصداقة الإلهية والحياة الروحية المعقولة ؛ بأن يفرغ تلك الحياة من كل ما تحويه من بشرى وأخلاق : فهذه الصداقة تتجاوز حد السعادة البشرية .

۱ - « مسائل في سفر التكوين ، ۲ ، ۱۹ (ترجمة فرنسية « فندلند » ، ص ٥٠) .

۲ - نفسه ؛ « هجرة إبراهيم » ، ٤٤ .

۳ – « في القناعة _» ، ه. .

٤ - « المجازيات » ، ٣ ، ١٢٩ .

ه – نفسه ، ۳ ، ۷۱ .

٦ – نفسه ، ٣٠٤ .

۷ – « من يرث » ، ۷٦ .

۸ - « في الجبابرة » ، ۲۶ .

^{. • • «} في القناعة » • • • .

١٠ - ﴿ فِي تغييرِ الأسماء » ، • ٤ .

والبنوة الإلهية ليست مجهولة ، سواء فى الأدب اليونانى أو فى الأدب اليهودى ، ولكن هذه الكلمة ترمى عند افلاطون إلى معنى طبيعى : الله أبو العالم . أما فى الكتب اليهودية ، فلهذه العبارة قيمة أخرى ، إذ أنها تشير بوضوح تام إلى العلاقات الأدبية بين الله وبنى الإنسان ، بمعنى أن الله يبدى نحو الإنسان التقي شعورا وسلوكا أبويين . وقد لاقينا المعنى الأول فى الصفحات السابقة ، فلنبحث الآن فى المعنى الثانى . إن البنوة الإلهية تبدو أحيانا كصلة شخصية ترتفع من الإنسان إلى الله ؛ فالأب الأزلى ، الموجود دائما ، مقابل للأب المولود ١ ، فهو بصير بأمورنا ، يراقبنا ويعاقبنا . وهذه الأبوة المشتركة هى أساس الأخوة بين الناس ، بل وبين جميع المخاوقات ٢ .

ومع ذلك ، فالفكرة لاتنمو في هذا الاتجاه إلا قليلا ، إذ سرعان ما تتخذ معنى غير شخصى تماما . أولا ، لأن البنوة الإلهية ليست من نصيب جميع الناس ؛ فالحكيم وحده يصبح ابن الله عند ما يبلغ حدود الحكمة ، وهو وحده يستطيع أن يدّعى لنفسه هذا الأصل الكريم " . فالرجل الحكيم يكتسب بتقدمه هذا الخير الذي للملائكة بطبيعتهم ، لذلك سمى ابن الله المتبنى ، وفي درجة دونها من الأخلاقية يصبح الإنسان ابن اللوغوس فقط ، ويبدو مما هو وارد في فقرات مختلفة ، أن فيلون يسلم بعدم مقدرته على تجاوز هذه الدرجة ، إذ أن الكائن مرتفع جدا إلى حد " يجعل الإنسان عاجزا عن تحمل هذه الأبوة واستيعابها آ . واللوغوس كأب ، هو قبل كل شيء السبب المشترك الذي يحوى جميع قوانين السلوك الطبيعية . فابن الله قبل كل شيء السبب المشترك الذي يحوى جميع قوانين السلوك الطبيعية . فابن الله أو ابن اللوغرس) ، ليس إذا إلا الحكيم بالمعنى الرواق ، دون أن يكون هنالك أثر لعلاقة شخصية .

لكن الأمر لايقف عند هذا الحد". فالأبوّة الإلهية ترمى إلى معنى أكثر تصرفا

۱ – « رسالة عن يوسف » ، ۲۹۵ .

۲ – « في الوصايا العشر ، ۲۶ .

٣ – « فى القناعة » ، ٨ ه ؛ « فى تبلبل الألسن » ، ١٤٥ ؛ نفسه ١٠٣ : أبو الصالحين .

واجع المقاربة بين الحكيم والملائكة من وجهة النظر هذه ، « مسائل في سفر التكوين » ، 17
 ٩ ، ٦٦ .

ه — في تبلبل الألسن ، ه ١٤ ؛ وراجع « في نسل قابيل » ، ٩١ .

٦ - «في السكر»، ٣٢ - ٣٤.

من المعنى الأول ، ومختلف عنه ، وهو التوالد génération الروحى ، كما هو مبين فيا يمكن أن نسميه : « معجزة ولادة إسحق » ، فإسحق هو رمز السعادة المولودة من الفضلة .

وكانت عند اليونانيين فكرة شائعة ، مؤد اها اعتبار السعادة ، لانتيجة ذاتية المفضيلة ، بل شيئا إلهيا وهبة من الله . وقد عبر أرسطو عن هذه الفكرة تعبيرا قويا ١ ؛ فهذا السرورالداخلي الذي يحدث من تلقاء نفسه يقع على غير انتظار ، ويذهل الإنسان دون أن يستطيع توقعه من قبل ٢ . وأخيرا ، فهو ، خلافا للذة المادية ، ذو طابع روحي بحت ، أي أنه « ابتسامة الفكر » ٣ . ويجب أن نعتقد إذا أن هذا السرور أكثر إنسانية . بحكم أنه روحي بحت ، وأنه لا يمكن أن نلقاه إلا في « العقل الخالص جدا » ، لا في الإنسان المركب ٤ . إن توالد هذه السعادة الداخلية العميقة الحالية من الشوائب ، هوعمل الله باعتباره أبا . والثالوث الحني أو العجيب : الله ، والفضيلة (سارة) ، والسعادة ، إذ يتحد الله بالفضيلة ليلد السعادة ، يرتفع بنا إلى عالم مختلف عن عالم الصير ورة أو الحادث . وهذا النوع من التوالد الصوفي ، يختلف كل الاختلاف عن العلاقة الشخصية للأبوة ، وعن علاقتها الأدبية . وهنا ترضخ النفس لله فيذهلها ؛ والتوالد رغم روحيته ، يبدو في شكل طبيعي أكثر منه أدبيا أو معنويا ° .

هذا ، ومن السهل علينا حين نريد أن نبين أيضا تحوّلا ، فى اتجاه مماثل ، لكل من العبارات التى تدل على علاقة بين الله والإنسان . مثال ذلك أن الله يسمى منقذا أو مخلصا فى الأدب اليهودى ، على اعتبار أنه يدافع عن الأتقياء ضد هجمات الكفرة ؛ لكن فيلون ، وقد انحرف عن هذا المعنى ، لايرى أولا فى الإنقاذ إلا المحافظة عن

۱ – « الأخلاف لنيقوماخوس » ، ۱ ، ۹ ، ۲ .

٢ — « هجرة إبراهيم » ، ١٤٠ : إن الفكر يجهل ما سيحدث له ؛ نفسه ، ١٤٢ ؛ يلد السعادة بغير ضروب العون المعتادة .

٣ – « فى تغيير الأسماء » ، ١٥٤ .

٤ – راجع الفصل الثالث فقرة ١ السابق بيانها ؛ استحالة السرور عند الإنسان .

ه – راجع : الاستعارات الطبيعية العديدة ، « الحجازيات » ، ۳ ، ۲۱۹ ؛ الله الذي ينذر ويلد ، « في هجرة إبراهيم » ، ۱۵۲ .

الكائنات بالعناية الإلهية ١ ، وهذا هو بالذات المعنى الذى كان الرواقيون يفسرون. به صفة مخلّص ومنقذ التى كانت تطبقها الوثنية على شتى الآلهة ٢ . لكنه يضيف إليه المعنى التصوّفى الخالص بالإله المحرّر ، إذ أن الإنقاذ ، بالنسبة إلى العقل ، هو أن يتطهر كلية من الجسد ومن الشهوات ، بتأثير جاذبية إلهية من نوع طبيعى تقريبا ٣ .

وبوجه عام ، يظهر لأول وهلة أن الحياة الدينية مسيرة طبقا لشعور الله نحونا ؛ فالنفس البشرية ، التي تشعر أنها دائما تحت نظر الله ، تحاول مرضاته بتنفيذ إرادته ؛ وسرور الله عندما يكون أمام إنسان صالح عادل ، وغضبه على الأشرار ، من شأنهما أن يؤكدا طاعتنا . وجميع النعم التي يمنحها إلى الجنس البشرى ، راجعة إلى رحمته نحونا . لكن هذا التمثيل اليهودى البحت لله يستر تمثيلا آخر ، أكثر تصوفا ، حيث يعمل الله كقوة روحية أيضا لكنها عامة غير شخصية .

ويستخلص من هذه التحليلات ، أن المشاعر الإنسانية البحتة لا تقوم بأية وظيفة في العبادة . وإذا كانت هذه التسمية باقية ، فالمشاعر تتخذ — شأنها في ذلك شأن الحب العقلي عند سبينوزا — لونا مختلفا كل الاختلاف ؛ إذ أنها لا ترجع إلى الإنسان ، بل إلى الانجذاب التصوّفي . فالعبادة ، كالنبوّة والانجذاب والإيمان ، تضعنا — إذا صحّ هذا التعبير — في طبقة أعلى من طبقة البشرية ، ذلك لأن العبادة مستحيلة بالنسبة إلى الإنسان ؛ فهي ليست من شئون العقل البشري ، بل من شئون « العقل الحالص الطاهر جدا » ، الذي لن يصبح بشريا بحال من الأحوال ، وهذه الفكرة تعدو كثيرا التأكيد القائل بأن الإنسان يستطيع عبادة الله بالجزء العقلي من كيانه ؛ . وهذا العقل ، إن كان مرتبطا بالحسم ، فهو عاجز عن العبادة ، فيجب إذًا التخلص منه ، شأنه في ذلك شأن الجسد والجزء الغير العقلي . والأمر يختلف كل الاختلاف منه ، شأنه في ذلك شأن الجسد والجزء الغير العقلي . والأمر يختلف كل الاختلاف

١ - « مسائل في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٣٠ ؛ « في تبلبل الألسن ، ٩٨ : الله يحكم العالم بطريقة تؤدي للنجاة .

۲ ــ راجع ، «کورنوتس ، ملخص » ، ص ٥١ ، ، ١٥ .

٣ — « من يرث » ، ٦٠ ، تحرير الحسد ؛ في قرابين هابيل وقابيل ، ١١٣ ، ١٣٦ ، الذي يدله على التحرر من الحياة العملية ومن الفنون .

ع - العبادة هي اللغة الملائمة للحيوان العاقل ، « في الرؤيا » ، ١ ، ١٦١ . .

فيا يتعلق بالعقل المطهر تطهيرا تاما ، الذى هو معالج الله الحقيقى ؛ فهو على هذا الوضع ، مقابل صراحة للإنسان المكوّن من النفس والحسد ١ . « والعقل ، عند ما يخدم الله بطهر ، لن يصبح بشريا ، بل إلهيا » ٢ .

ونحن نعرف أن إحدى وظائف الكائنات الأسطورية المحيطة بالله ، هي ، على وجه التحقيق ، عبادة الكائن الأسمى . وفي النفوس (التي هي مطابقة للملائكة كما أوضحنا) ، يمنح المكان الأول إلى تلك التي «تخصصت في عبادة الأب وارتبطت بها . فأصبحت خدما له » ٣ ؛ والملائكة هم كهنة الله ، في العالم المعتبر معبدا له ؛ والكاهن الأكبر هو أحد معانى اللوغوس ° . وعبادة الله تتطلب الدخول في العالم غير المادى والإلهى ، المغلق أمام كل ماهو فان وغير عقلى . ولم يبدأ موسى في عبادة الله إلا عند ما غادر الحسد للدخول في الناحية غير المرئية ٢ .

والإنقاذ ، الذي هو عبارة عن مغادرة الدائرة الفانية مغادرة تامة ، بتأثير العمل الإلهي ، والتحوّل إلى كائن إلهي — هذا الإنقاذ أليس هدو إذًا نوع من تأليه الإنسان وتحويله إلى الله ؟ حقا ، إن فيلون يدفع عن نفسه مثل هذا التفسير ٧ . فهوسي نفسه ، إذا سمى الله ، فهذا الاسم يطلق عليه بالنسبة إلى عديم العقل وإلى الشرير ٨ . فني الإنقاذ ، لا يصبح العقل الله ، بل إلهياً فقط . لكن الإصرار أو الإلحاح الذي يدفع به فيلون عن نفسه هذا الاستنتاج ، هو إشارة تدلنا على أنه يفكر في مذاهب أشد تطرقا ، من تلك التي كانت في الواقع تحوّل الكائن المنقذ (بالفتح) إلى إله حقيق . على أنه يجب الاعتراف بأن التمييز عند فيلون ، في هذا الصدد ضعيف جدا . (« الحجازات » ٢ ، ١٠) .

١ - « في السكر » ، ٤٤ ؛ « في الرؤيا » ، ٢ ، ٩٢ .

۲ – «من يرث» ، ۸۶، وقد شرحت نفس الفكرة بشأن ما جاء فى سفر «اللاويين » ۱۹ – ۱۷: «عند ما يدخل قدس الأقداس لن يصبح إنسانا إلى أن يخرج منه». وقد قال فيلون فى «التفسير» إنه إن لم يكن إنسانا فهو ليس الله ، بل خادم الله . راجع «فى تغيير الأساء» ، ۱۲۷ : ليست الصلاة من المزايا التى يجوز لكل إنسان التمتع بها بل هى خاصة بالإنسان «الملء بالله ».

٣ – «في الجبابرة» ، ١٢ (راجع « في الرؤيا » ، ١ ، ١٤٠) .

٤ - « في الملكية » ، ٢ ، ١ .

ه – « فى الكروبيين » ، ١٧ ؛ « فى الجبابرة » ، ٢٥ الخ .

٠ - « في الحبابرة » ، ١٥ .

٧ - « ليس موسى إنسانا ، فهل هو الله ؟ الأأريد أن أؤكده « في الرؤيا » ، ٢ ، ١٨٩ .

٨ - « فى قرابين هابيل وقابيل » ، ٩ ؛ و إنه إله فرعون (رمزيا الجسد) .

٣ – الأصل المصرى للعبادة الروحية

أولا – لقد قابلنا قبل الآن عند فيلون ، الدليل القاطع لأثر التصوّرات الدينية المصرية في العصر اليوناني . والكلمة الإلهية الخالقة ، هي تصور من هذا النوع . وقد ورد في الرسالة الخاصة بإيزيس دليل على أن العبادة التوفيقية الناشئة عن مزج العبادة المصرية بالعبادة اليونانية ، والتي أرادتها منذ زمن طويل سياسة البطالسة ، كانت موضع عمل مماثل إلى حد ما لذاك التحويل المجازي أو الرمزي الذي غايته ، عند الرواقيين ، الأساطير اليونانية . ونقول « إلى حد ما » ، لأن الآلهة المصرية كانت طبيعة أقل حاجة إلى الحجاز من الأشخاص الحرافية ، اليونانية بحكم أن طبيعتها كانت طبيعة كائنات متفاوتة في الرمزية .

ولنضف إلى ذلك أن هذه الطريقة كانت تؤدى ، عند اليونانيين ، إلى تحويل الأسطورة إلى فلسفة . أما فى مصر ، فكانت لها هذه النتيجة العكسية ، أى أنها كانت تجعل للمعرفة الفلسفية مظهرا أكثر تدينا وأكثر تعمقا فى الحياة الروحية . وهكذا فقدت الفكرة الرواقية للوغوس ، بالنسبة إلى فكرة الكلمة الخالقة ، ما كان لها عند اليونانيين من الموضوعية والعموم والناحية العلمية ، لتصبح أكثر استجابة وأيسر إدراكا على النفس البشرية .

وفى هذا المذهب الفلسنى التوفيق ، الذى وضع نفسه فوق العبادات التوفيقية ، نرى أن العنصر اليونانى السائد هو الفلسفة الرواقية ، باعتبارها فلسفة رسمية شعبية تتلاءم أكثر من غيرها مع مثل هذا العمل . واتحاد المذاهب الدينية فى مصر مع الفلسفة الرواقية ، قد ظهر منذ بدء العصر الامبراطورى ، وهو العصر الذى كان يعيش فيه فيلون . والمعلومات القليلة جدا التى لدينا عن الرواقيين الاسكندريين في ذاك الوقت ، تكفى على ندرتها الإثبات ذلك . ونذكر أولا «شرمون » أستاذ « نيرون » الذي كان كاهنا فى أحد الهياكل المصرية ا ؛ فقد وصف الحياة الكهنوتية وصفا احتفط لنا « بورفير » بملخصه. والذى نعلمه أنه كان يفسر النصوص الهيرو غليفية

۱ — فيما يخص « خير يمون » ، راجع • شورير » ، ص ٧٧٩ .

المصرية تفسيرا مجازيا ^۱ ؛ وإنه بحسب مذاهبه ، كانت النجوم آلهة ، والشمس هي الصانع ۲ .

وقد وضع رواقی آخر من نفس العصر ، هو « هیکاتیه الأبدیری » کتابا فی « فلسفة المصریین » ۳ . وفی هذا الکتاب ، بلاشك ، قد أور د بیانا بالعناصر وأضاف إلی الأربعة المعروفة ، عنصرا خامسا سلم بوجوده ، وهو الروح ، . وهذه النظریة مقاربة للنظریة المصریة التی ذکرها « سینکا » ° ، والتی یستخلص منها أن کلا من العناصر الأربعة یشمل زوجا أحدهما ذکر والآخر أنثی . ونحن بلاشك إزاء رمز طبیعی «للانیاد» المصریة ، ومنها الروح الذی يمثل الإله السید . وأخیرا ، فالأهمیة الاستثنائیة التی یتخذها أل « هرمس لوغوس » فی الرواقیة ، والتی یمکن أن نجدها عند « آیبون » الفیلسوف الرواقی الإسکندری المعاصر لفیلون والشارح یکن أن نجدها عند « آیبون » الفیلسوف الرواقی الإسکندری المعاصر لفیلون والشارح الولفات هو میروس ۲ ، تبین لنا کیف حاولت الرواقیة أن تضفی علی توت سید الکلمة ثوبا مجازیا أو رمزیا .

هذا ، وقد كانت الرواقية المصرية هي المصدر الرئيسي للمذهب الفياوني في نظرية الوسطاء . والمعروف أن العبادة الروحية التي نبحث الآن عن أصلها ، مرتبطة ارتباطا وثيقا جدا بعبادة اللوغوس وبنظرية الوسطاء . فالواقع أنها في جوهرها عبارة عن حلقات من العمليات الداخلية التي يراد منها تطهير العقل الذي يتحوّل ويرتفع قدره ، حتى يصل إلى درجة الكائنات الإلهية ، ويصبح رفيقا للملائكة وللكلام الإلهي . أفلا يجب ، إذاً أن نبحث في نفس تلك الدوائر التصوّفية ، عن المصدر الذي أوحي بهذه المذاهب ؟ .

ثانيا – أن النظرية التصوّفية الخاصة بالعقل المطهـر تمتص جميع الأفكار الأخلاقية

Transfer of the Porph. ap. Eus. prep. ev. - Y

۳ – « لايوجين لا^برس » ، ۱ ، ۱ ، .

٤ - ديودور الصقلى ، ١ ، ١١ ، ٢ .

^{. 18 6 7 6} Nat .quaest. - o

^{. 14 : 1.4 : &}amp; . Joh. Lyd. de mensibus - 7

[.] ٢ ـــ الآراء الدينية والفلسفية

الرواقية الحاصة بالحكيم في أثناء تفسيرها . وهذا العقل مطابق صراحة للحكيم ، وهذا التطابق لم يقدم لنا على أنه شخصي للمؤلف (فيلون) ، بل ينسب إلى أولئك الذين قالوا إن الحكيم « لاوجود له » ، وهو التعبير الفني للنظرية الرواقية ١ . وهذه النظرية بالذات ، قد فسرت بمعنى تصرفي بحت ، وهو أن الحكيم لايمكن أن يظل في الأرض سجينا تحت نير قيود الجسد ، بل يجب أن يكون عقلا مطهرا في منطقة المعقولات ٢ . وكلمتا : حكيم و عقل خالص بحت ، تستعملان إحداهما بدلا من الأخرى ، بنفس المعنى ؛ والحكيم ، الذي هو دون الله وفوق الإنسان ، يسمى وسيطا بين الطبيعتين البشرية والإلهية ٣ .

وأخيرا ، إذا ألقينا نظرة شاملة على نتائج الفصول السابقة ، بشأن النبوّة والانجذاب والعبادة ، يتبين لنا بصورة واضحة جلية أنها ليست إلا عرضا ، من وجهة نظر أكثر تصوّفا ، للمفارقات الشهيرة : « الحكيم هو وحده إلهى ونبى ؛ هو وحده يعرف الله ؛ هو كاهن همّه القيام بعبادة الله ؛ . ٤ .

هذا ، ولا يمكن أن يكون مثل هذا التفسير من وضع فيلون . فقد رأينا هذا المؤلف غير ميال للمذهب الرواقى فى كثير من النقط ، وخاصة فى نظرية الفهم والإدراك ، ولنا أن نضيف إلى ذلك أنه ينسب هذا التفسير للرواقيين . ولكى نبحث عن أصل هذا التغيير فى المذهب الرواقى ، يجب أن نعرف فى دائرة أية تصورات دينية بحتة تدخل عند فيلون نظرية العقل البحت الخالص هذه . إنه إذا كان قد اتخذ من الدين اليهو دى مادة لرموزه ، فنرى أن العبادة الداخلية – عند ما تحاول التعبير عن نفسها بعبادة خارجية – تختار الأشكال الأشد غرابة ، بل الأشد

۱ – « في تغيير الأسماء » ، ٣٤ – ٣٧ .

۲ — رسالة « عن القوة » ، ۳ ، ۲ ، ۳۷۷ .

۳ - « من يرث » ، ۸۳ - ۸۴ .

^{؛ — «} استوبیه ، مختارات » ۲ ، ۲۷ ، ۱۳ ؛ نفسه ، ۲۷ ، ۲۰ ؛ « دیوجین لا نُرْسی ، ۷ ، ۱۱۹ (أُرنیم ، « شذرات لقدماء الرواقیین » ۳ ، ص ۱۵۷ ، ؛ ۲۲ ، ۲۲) .

و حرغم تسليمه بالنظرية وفقا لهذا المعنى التصوفى ، وهو أن فهم الحكيم آت إليه من التأير الإلهى
 (راجع) فقرة ١ ، ٣ فيما سبق .

عداء للدين اليهودى: أى نظرية الحلود من جهة، ونظرية المعجزات من جهة أخرى . ثالثا – لايكتسب الحلود إلا بالتحوّل إلى عقل بحت خالص ؛ فمن خطل الرأى أن نظن الإنسان خالدا ا ؛ فليس هنالك أى فرد أو أى نوع يتمتع بهذه الصفة . فالحنس ، والمثال ، أو البزرة بالتعبير الرواق ، هو ما لايغنى . إذًا ، فالنفس ليست خالدة بحكم كينونتها ، بل على نقيض ذلك ، هي خالدة بإخراج كل ما فيها من فان ودنيوى ، أى – نتيجة لذلك – كل ما فيها من فردى . فالكائن باعتباره خالدا لن يكون بعد بشرا .

والتمثيلات السائرة المتعلقة بطبيعة النفس ، التي ترجع إلى المذهب الافلاطوني أو إلى المذهب الرواق ، نجدها مستمدة من تطابق العقل البشرى وعنصر أكثر منه ألوهية ، وهي تخبى نظرية أعمق وأخص بفيلون . فلو كان العقل بذاته من جوهر إلهي ، فكيف تفسر السؤال الآتي الحاص بعقل موسى : « هل هو بشرى أو إلهي أو مركب من الاثنين » ؟ ٢ إن هنالك إذًا نوعين من العقل ؛ العقل الإلهي ، وهو الإنساز المخلوق على صورة الله ، والعقل الدنيوى القابل للفساد ، مثل المركب الإنساني بحكم وجوده فيه . وإذًا ، فليست النفس خالدة ، بفعل هذا العقل ، بل هي كذلك على الأحرى بتركها العقل وبتركها ذاتها .

وموطن هذه الحياة الخالدة هو العالم المعقول ، مصوّر الاعلى طريقة فيلون ، أى مركبا من نماذج فحسب ، بل مكوّنا عالما حقيقيا من الكائنات العاقلة . فعندما «عاد إبراهيم إلى آبائه » ، نجد هذا يشير عند فيلون إلى عودة النفس غير القابلة للفساد إلى الجواهر الروحانية التى تسكن فى العالم الإلهى ، والتى تسمى الملائكة " . ووفاة «إدريس » هو « الانتقال إلى مكان آخر » ، وهو — حسب السياق — واقع فى العالم المعقول ، وقد لجأ فيلون إلى هذا الشكل الرمزى الذى تتخذه الفكرة فى نص

 $^{^{1}}$ - 1 إبراهيم 1 ، ه 1 وخاصة 1 في تغيير الأسماء 1 ، 1 .

۲ — « حیاة موسی » ، ۲۷ .

۱۸٤، ۱۱، ۳، وفي الاجتماع $_{\rm N}$ ، و ۲، نفس التمثيل في $_{\rm N}$ مسائل في سفر التكوين $_{\rm N}$ ، ۱۱، ۱۸، ۱۸، وفند لاند ، ۲۷) .

ع من المكان المحس المرئى إلى الفكرة غير المجسمة المعقولة ، « مسائل فى سفر التكوين » ، ١ ،
 ٨٦ . ٥٩ . ٨٦

من النصوص ¹ ، فجعل يصف الدرجات المختلفة للعالم المعقول ، التي يصل إليها الحكماء ، كل بحسب كماله . فإبراهيم ويعقوب يصلان حتى الملائكة ، وهم هنا بحسب الفقرة الثامنة ب رمز الأنواع ؛ وإسحاق يبلغ الجنس ، وموسى يصل إلى الله نفسه . وعدم قابلية الفكر للفساد ليس سوى الانتقال من النوع ، «وهو قصير ويفنى مع من يملكه » ، إلى الجنس الدائم الذي يبتى إلى الأبد ، بحكم أنه قد تخلص من الفانى ٢ .

ومما لاريب فيه أن مكان الحلود كثيرا ما يكون فقط السماء ، أو الأثير ، باعتباره أصل النفوس ، حيث تعود النفس طبيعيا ، عندما «تخلص من قيود الجسد"» . ومع ذلك ، فقد أدرك فيلون أحيانا ، تلك المقابلة القائمة بين المادية الرواقية والفكرة السابقة . فهو يميز تمييزا صريحا بين « رجل السماء » الذي ، وإن كان أعلى قدرا من الأرض ، يظل في العالم المحسوس ؛ وبين « رجال الله » من كهنة وأنبياء ، الذين « إذ تجاوزوا كل المحسوس ، هاجروا إلى العالم المعقول ، وسكنوا هنالك ، باعتبارهم أعضاء جماعة المثل الروحانية غير القابلة للفساد » أ .

والذى يتعارض مع إقامة الأبرار ، هى المنطقة التى تحت فلك القمر . فالأرض و _ رمزيا _ الحسد والشهوة ، مكان بؤس و « دار الكفرة » . بل هى « جهنم الحقيقية » . والحياة الموجّهة إلى الصيرورة ، فى مقابلة الحياة الموجّهة إلى الله ، نراها مختفية فى مغاور عالم الأموات ° . ويقابل إسرائيل ، الذى يرى الله ، أولئك

۱ - « في قرابين هابيل » ، ه .

٢ - « فى تغيير الأسماء » ، ٧٨ - ٨١ . انظر الفقرة الواردة فى شيث : من الأشياء الغائبة يخلق الأشياء الخالدة ، « فى نسل قابيل » ، ٤٣ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣ ، ٥٣ .
 الفضيلة الفردية التي تموت ، تتحول إلى فضيلة جنسية .

۳ — هذا هو تصور « بوسیدونیس » ؛ انظر شیشرون « توسکلانا » ، ۱ فصل ۲۰ وما یلیه .
 ر اجع فیلون : النفس تهاجر إلی السماء (« حیاة موسی » ، ۲ ، ۲۸۸) ؛ الحیاة الحالدة معتبرة کأنها امتداد فی الزمن طالما أن العالم موجود (« یوسف » ، ۲۹۴ ؛ « حیاة موسی » ، ۲ – ۱۰۸ ؛ « فی الملکیة » ، ۱ ، ۳ ، ۲ ، ۲۱۲) .

٤ – « في الحبابرة » ، ٦١ .

ه -- ومن يرثه، ه ع .

الذين ينحرفون بأنظارهم نحو الأرض ، فيألفون أمور جهنم ١ . ويقابل المنطقة الأولمبية السماوية ، موطن الملائكة ، مغاور جهنم حيث يموت الأشرار ويفقدون الحياة الحقيقية ٢ . وجهنم هذه يجب أن تكون دار الكفرة ، الموصوفة في تفصيل بأنها « يشغلها ليل عميق وظلمات لانهاية لها ، وتسكنها صور وأشباح وأحلام » ٣ . هنالك يساق الشرير ، لكي يعاني شقاء صرفا ومستمرا دائمًا ، وقد أشير إليها ، بأكثر دقة ووضِوحا ، بأنها « منطقة الملذات والرغبات والمظالم . وهذه ليست جهنم الخرافية ، بل جهنم الحقيقية ، حيث حياة الشرير ملعونة فاجرة » ° .

ويطلق فيلون على الشريرين العبارات الملائمة ، التي تشير إلى كبار مذنبي جهنم وفى رسم مصائب الحياة الدنيا ، يبدو أنه كثيرا ما استمد فكرته من أوصاف جهنم ؛ فيقول : إن الذي لايتحمل تلك المصائب بصبر واستسلام ، سيفرض عليه عقاب « سيزيف » الذي يسقط باستمرار تحت ثقل صخرته ٧ . وفي هذا ، تعتبر الشهوات عقوبات ^ . والجسم هو جهنم التي لهيبها لهيب الشهوات ٩ ، وحياة الشرير كثيرا ما تعد موتا مستمرا مؤبدا ١٠ .

وإننا لنكشف بسهولة ، وصف إقامة أكثر مادية ، تحت ستار هذا الوصف المعنوى لعالم الأموات ؛ الذي ينسب الخلود إلى المعرفة المعقولة ، والعقوبات إلى الحياة في الجسد وفي الشهوات .

١ - نفسه ، ٢٧٨ ؛ راجع الهوة التي ألتي فيها العقل (« في تغيير الأسهاء » ، ١٠٧) .

٢ - « في الرؤيا » ، ١ ، ٢ ه ١ نفس المقابلة « في نسل قابيل » ، ٣١ .

٠ ١٣٣ ، ٢ ، ١٣٣ . ٣

[.] ٤ — « في الكروبيين » ٢ .

ه 🗕 « فى الاجتماع » ، ٧٥ . ويشير « لوكريش » (« ماهية الأشياء » ٣ ، ٩٧٨ وما يُليها) إلى نفس المعنى الرمزى ، وهو في جميع الأجزاء الأخيرة من الكتاب الثالث ينهج كثيرا ، طبقا لنموذج خطب الهجو

٣ – « في الكروبيين ، ٦٦ ، ٧٦ وهي كلمة تشير إلى ألوهة علم الأرواح .

٧ – فى الكروبيين » ، ٧٨ .

۸ -- «إن الله لايتغير » ، ۱۱۲ .

٩ - « مسائل في سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٤ .

١٠ - نفسه ، ٧٥ ، ٩٩ - ٥٠ ؛ نفسه ٩ ، ٨٨ ؛ نفسه ، ٤ ، ١٧٣ (« ڤندلاند » ، ٨٣) ؛ حياة الشرير تسرع إلى الموت ، نفسه ٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٤ : الاضطراب والنشاط .

ما هو مصدر هذا الوصف وهذه الرمزية ، نجده في نص هام من كتاب : «مسائل في الخروج» ا ، حيث يعتبر فيلون الخلود « ولادة جديدة » في شكل نبي . فالولادة الأولى للإنسان جسدية ، لأنه صادر من آباء فانين ؛ وفي الثانية ، وهو بسيط ومجرد من الخلط ، فلن يكون عن أم ، بل عن أب فقط ، هو أبو العالم ؛ وتتم هذه الولادة « حسب طبيعة الرقم سبعة الذي هو بكر دائما » (أي حسب الحكمة) . وهكذا . يكون النبي الذي يعود فيولد ، مقابلا للإنسان الدنيوي ، أي الذي خلق أولا .

وهذه الفقرة تقرب بين مذهب الخلود من جهة ، ومعجزة توالد الله والحكمة من جهة أخرى . لكن هذا المولد ليس مولدا بمعنى الكلمة ، بل هو إعادة توالد وعودة إلى الشباب . ولإدراك أصل هذا التمثيل ، يجب أن نبحث ماهى هذه الأسرار أو المساتير التي كثيرا ماتحد ث عنها فيلون .

رابعا – كان فيلون يجد في العبادات السرية أو الغامضة شكلا من الأشكال التي درج الفلاسفة منذ افلاطون ، على اللجوء إليها ، بظبع مذاهبهم بلون أكثر تدينا التي درج الفلاسي المستور ، عند فيلون ، هو خطاب مقدس " يلتي تعليا مجازيا رمزيا . ولن نشك في ذلك ، عند ما نتبين أنه يعالج تأويل نص هوميروس ، الذي يعتبره خطابا مقدسا ، على أنه مستور أيضا ، والمعروف أنه ، في مساتير اليونان القديمة ، ليس من المرجح كثيرا أن يكون التعليم المجازي قد شغل مكانا ما . لكن الأمركان على عكس ذلك في العصر موضع بحثنا ، كما يتبين من شهادة « فارون » ، فقد كان هناك وقتئذ تعليم مجازى ، وما نراه هنا هو بلا شك صدى هذه التجديدات والابتكارات .

والمعروف أن عبادة المساتير أو الأسرار كانت تتضمن عدة وظائف يشترك

[.] ۹۰ ، ۳۶ « هاریس » ، ۹۰ .

Y — ر اجع « کریزیب » الذی یری أن المقالات عن الآلهیة هی أسرار ، Etym. magnum م ۱۹ – ر اجع « کریزیب » الذی یری أن المقالات عن الآلهیة هی آسرار « شذرات لقدماء الرواقیین » ، ۲ ، ۲۹۹) .

۳۰ – التوراة مكونة من تنبؤات (هواتف) يشرحها كاهن و اعظ ً. (« إن الله لايتغير » ، ٦١)

٤ – في العناية ، ٢.، ٥٠ ص ٧٦ .

شاغلوها فى الرياضة ؛ فأولا ، الواعظ الرئيس ، أو الكاهن الرئيس لمساتير معبد « إليزيس » ، والذى كان يتخذ شخصية مؤثرة ، ويلقن المريدين أو المرتاضين كلمات السر ؛ وحامل المشعل الذى كان بلاشك يكتشف بين علماء الأسرار أولئك الذين يستحقون أعلاها ؛ والبشير المقدس ، الذى كان إليه النداءات ويأمر علماء الأسرار بالصمت ؛ ومعلم الأسرار الذى كان يلقن التعاليم السابقة للرياضة ١ . وكان فيلون يعرف جميع هذه الوظائف ، أو على الأحرى الأسهاء التى تدل عليها ؛ لكنه كان يخلط بينها جميعا . ومن ثم ، كان يطلق على مرشد المريد أو المرتاض ، تارة اسم الكاهن الرئيس السابق ذكره ، وتارة اسم حامل المشعل ، وتارة اسم معلم الأسرار . وكذلك الشخص الذى كان إليه الرياضة ، لم يعين تعيينا أوضح . فتارة الله نفسه هو « معلم الأسرار » لموسى ٢ ؛ وتارة الحقيقة ، وهذا « أكثر رمزية » ٣ ؛ وتارة هو موسى الذى تسلم وديعة الأقوال المقدسة ؛ وتارة هم الأنبياء ؛ ؛ وأحيانا هو المقال المقدس نفسه ٥ . وأخيرا ، نرى مؤول أو مفسر هنا المقال سمى أيضا هو المقال المقدس نفسه ٥ . وأخيرا ، نرى مؤول أو مفسر هنا المقال سمى أيضا « يردُوفانت » ، وكثيرا ما يطلق فيلون على نفسه هذه التسمية . "

أما علماء الأسرار ، فقد أسهب فيلون مرارا فى بيان الشروط التى يجب الخضوع لها ليكونوا صالحين لتلقى الرياضة . فالشروط المادية ، مثل « تطهير الآذان » $^{\vee}$ مفسرة ، بطبيعة الحال ، بمعنى أخلاقى . والشروط الأخلاقية البحت هى السائدة ؛ إذ أن المريد الحقيقى : « هو الذى يقوم ، فى غير عجب أو كبرياء ، بأعمال الحقيقية المقدسة $^{\wedge}$ » . ويجب أن يستبعد من الرياضة كل من ليس جديرا بها . ويوصى فيلون

Foucart. Les grands mysteres. d'Eleusis: personnel et cerémonies - 1

۲ — «حیاة موسی » ، ۲ ، ۷۱ .

۳ – « إن الله لايتغير » ، ۲۱ .

٤ - « في الرؤيا » ، ٤ ، ١٦٤ ؛ « في هجرة إبراهيم » ، ١٤ .

ه – «في الرؤيا » ۱ ، ۱۹۱ .

۳ – « في الكروبيين » ، ۲۶ .

٧ - نفسه ، ١٥ .

٨ - « فى الكروبيين » ، ٤٢ ؛ راجع « إن الله لايتغير » ، ٩١ ، حيث الطبيعة الطيبة والسلوك الذي لا غبار عليه . هما على ما يبدو شرطا الإراضة « Initiation » . راجع فى بلوتارك « إينزس » تعريف الإزيسى الحقيق ، « هو الذي يبحث بوساطة العقل عن المشاهد الحاصة بالآلهة » .

فى إصرار ، بعدم إفشاء الأسرار إلى غير المرتاضين ١ . فالنفس القليلة الورع التى تتيح خروج السر ، تجعله عرضة للوصول حتى العوام فيحتقرون أسرارا هم عاجزون عن فهمها .

ونحن نعلم أن المفسر اليهودى (أى فيلون) كثيرا ما كانت تلتى مجازاته من سخرية مستمرة ، فربما كان هذا هو السبب الذى حدا به إلى مثل هذا الإلحاح . وفى وصاية أخرى ، نجد إشارة تدل على أن الذوق العام للمساتير الذى كان سائدا وقتئذ ، على الأخص فى الوسط الإسكندرى ، قد تغلغل فى الدوائر اليهودية . فقد قال فيلون لمن اشتركوا فى المساتير : «إذا لاقيتم مريدا فتتبعوه وتعلقوا به . (إذ يخشى أن يعرف مستورا أحدث فيخفيه) ، إلى أن تتعلموا منه تعليا واضحا » ٢ . ومما لاريب فيه أن فيلون كتب هذه العبارة ليقول إنه بحث فى سفر أرميا عما لم يحصل عليه من موسى ، لكن العبارة ترمى إلى معنى أعم .

هذا ، وقد كانت المساتير تبدو حتى الآن خارجة عن تفكير فيلون . ويلوح أنه أخذ عنها بصورة غامضة نوعا تعبيرات أكثر مما استقى أفكارا ؛ وأنه نقل عنها صيغة للخطاب أكثر مما استمد مذهبا . وطبقا لهذه الطريقة ، المستعملة أيضا عند بعض الشعراء اللاتينين " ، يلوح أن اللفتات الموجهة فى شكل خطاب إلى المريدين كان يقصد منها إيقاظ الانتباه ، وإعطاء قيمة للمذاهب المعروضة أكبر وزنا الكن فيلون كان قلدما يتحدث بهذا الأسلوب . إذ أنه كان بعد أن يعرض مذهبا تحت شكل مستور أو سر غامض ، يعود فينزع عنه هذا الثوب فى موضع آخر " . وإذاً ، فعبادة المساتير لم ترق فى عينيه ، شأنها فى ذلك شأن سائر العبادات الوثنية " .

۱ — « في الكروبيين » ، ٤٨ ؛ « في قرابين هابيل » ، ٦٠ .

۲ – « في الكروبيين » ، ٤٨ .

[.] ν · ν · ι · Ovide, Horace Ep. – τ

٤ – وعلى الأخص « في الكروبيين » ، ٢٤ و النداءات إلى المرتاضين في « المجازيات » ، ٣ ، ٢١٩ .

ه – عقيدة مولد إسحق ليست معروضة على أنها عجيبة ، « المحازيات » ، ٣ ، ٨٥ .

٣٠٧ ، ٧ ، de spec legg - ٦ عن الخنثيات المنذورين أو الموقوفين لأسرار « ديميتر » ـ

وإن كان هنالك دين غير صالح لاتخاذ هذا الشكل، فهو بلا ريب الدين اليهودى، الذى كانت الدعاية المتعلقة به علنية مكشوفة دائما . وقد أور د فيلون فقرات عديدة عن علنية المبادئ الإلهية ١ ، أكثر مطابقة للروح اليهودية ، وهي متعارضة مع النظرية السابق شرحها .

لكن هذا الأثريخف وطأة عند استعراضنا لما تحويه المذاهب التى شرحها فيلون من أمور سرية خفية . وإذا كان شكل المساتير لايقدم له إلا بعض الاستعارات ، فوضوعها يختلف كل الاختلاف . وإذا كان فيلون ظهر مخلصا لروح مساتير عصره بأن أعطى لتعاليمها أساسا مجازيا ، فهو مع هذا يظهر متأثرا أكثر من ذلك بموضوع التفكير . فالرياضة تعرق بأنها دخول عالم جديد ، هو « المنطقة التي لا ترى » التي ليست إلا العالم المعقول ٢ ، ونحن نعرف أن الانتقال إلى عالم آخر كان هو موضوع الأسرار و المساتير ٣ .

والمساتير نوعان: أولا ، المساتير المتعلقة بطبيعة الله والقوى . وثانيا ، مايمكن أن نسميه سرّ الإخصاب الإلهى . وقد قصر فيلون همه على التمييز بين المساتير الكبرى والمساتير الصغرى ، فيا يحتص ّ بالضرب الأول وحده من المساتير عامة . فالصغرى التي تكوّن الدرجة الأولى من الرياضة ، تتعلق بالقوى ، والكبرى تتعلق بالكائن الأول ، ومؤدى هذه على وجه الإيجاز ، هو تجاوز تعد د القوى ، لإدراك الأول ، وهذه على وحدته وطهارته ، وهنا يجب أن نلاحظ أن ما فوقها ، أى لإدراك الكائن في وحدته وطهارته ، وهنا يجب أن نلاحظ أن التوحيد المعروض بهذا الشكل بعيد كل البعد عن التوحيد ، كما هو وارد في التوراة أبل حتى كما هو وارد في كتب « الحكمة » فالوحدة الإلهية فيها هي نقطة وصول ، وليست نقطة قيام . إذ نرى هنالك درجة أولى ، هي نوع من الإشراك المجرد متعلق بمذهب نقطة قيام . إذ نرى هنالك درجة أولى ، هي نوع من الإشراك المجرد متعلق بمذهب القوى ، ويجب التقريب بينه وبين التوحيد ، كما هو مفهوم في الأناشيد الأورفية ،

۱ – « مسائل فی سفر الحروج » ، ۲ ، ۱۱ ، ۹۹۸ .

r - « في الجبابرة » ، ٤٥ - ٥٥ .

Foucart, Rech. sur la nat. et l'or. des myst. (Acad. des Insc. et – r (1898 Belles - lettres.

٤ – « إبراهيم » ، ١٢٢ ؛ « في قرابين هابيل » ، ٦٠ .

ه 🗕 « إن الله لايتغير » ، ٢٦ وما يليها ؛ « في قرابين هابيل » ، ٦٠ .

حيث الوحدة الإلهية مصورة بصورة تعدد الأشكال ، أو كما كان مفهوما بلا شك في المساتير الخاصة بإزيس . وفيما يتعلق بمعجزة الإخصاب الإلهى ١ ، نرى أننا قد أوضحنا إلى حد كاف أنها تطابق المذهب الوارد في رسالة « إزيس » ، كما أنها تطابق المجازات الأورفية . فبهذه الطريقة وحدها ، نستطيع أن نفسر النص الذي بدا غامضا جدا عند « تزيجرت » ٢ ، بشأن النساء اللائي يسترددن بكارتهن بالتدخل الإلهي .

هنالك إذاً عمق أونفوذ حقيق لهذه المذاهب. نعم، إن شعائر المساتير لم يكن لها في أى فيلون إلا قيمة رمزية، بينها الأمر لم يكن كذلك فيما يختص بتلك المذاهب نفسها. خامسا – إن مذهب « العقل الخالص جدا » يصبح أسهل تفسيرا إذا أعيد إلى نطاقه الديني . فهذا العقل النبوى القادر على معرفة الله وعلى القيام بالعبادة الإلهية ، هو في الوقت ذاته ، العقل الذي ولد من جديد ، أى المولود مرة أخرى بطريقة روحية غامضة ، والذي يصبح قادرا على فهم أسرار الطبيعة الإلهية . وهذا ، إذا ، قصة مصير النفس ، موضوعة في قالب روحي غامض .

وتعد مصر أقدم بلاد ظهرت فيها مشاغل دينية من هذا النوع . فالعبادة الروحية لفيلون هي ميراث بعيد من « كتاب الموتى » الذي اكتشف في المقابر المصرية القديمة . ومما لاريب فيه أنه قد دخل بين الثقافة المصرية البحت ، وبين المذهب الفيلوني عدة مذاهب وسيطة : فقد شرحنا الدور الذي قامت به الرواقية ، ومن المعقول أن يكون أيضا للأفكار الأورفية أثر في هذا التركيب ٣ . وصيغة المساتير الأورفية : من إنسان صرت إلها ، تؤدى إلى الفكرة الفيلونية القائلة بأن العقل إن لم يكن الله ، فهو على الأقل إلهي .

ومع ذلك ، فيجب أن نبحث عن العناصر الأساسية لهذا المذهب في « كتاب

۱ – « في القرابين » ، ۲۲ وما يليها ؛ « الحجازيات » ، ۳ ، ۳ ، ۲۱۹ .

Ziegert Ueber die Ansätze zu einer mysterienlehre. bei Philo – v (Theol. Stud. und Kri. 1894, p 706)

٣ ـ بروقلوس فى شرحه لطيماوس لافلاطون ، يؤكد متأخرا أن جنات عدن كان يفسر ها الأرفيون بأنها عالم معقول . ولكن ألا تؤدى أشعار « قرجيل » ، فى الوصف الأورقى لحنات عدن إلى هذا التفسير ،
 إذا لم نوافق على شرحها بافتراض تعدد العوالم المحسوسة ؟

الموتى »، وعلى الأخص فى الفصل المتعلق بمشهد الحساب الهناك فقط توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكوّن منهما العبادة الفيلونية ، التى هى عبارة عن تطهر أخلاقى ، وتحوّل إلى كائن إلهى نتيجة طبيعية له . وإننا نعرف مدى السموّ الأخلاقى الذى يبلغه المتوفى المعترف، الذى ينتظر الحساب أمام «أوزريس »؛ فمن الصعب أن نعتقد أن فكرة الطهارة الأخلاقية المانعة لكل طهارة شرعية أوقانونية، قد استقاها فيلون من أى مصدر آخر . فالمتوفى بعد اجتيازه محنة الحساب ، يصبح هو نفسه مماثلا لله ، ويكتسب قوّة الكلمة الخالقة ٢ . وهذا يطابق ما جاء فى نص لغزى نوعا لفيلون ، حيث يقول : إن العقل المطهر هو وحده القادر على «حمل اللوغوس الإلهى » ٣ .

وإذا كان صدى « كتاب الموتى » ، الذى تمت كتابته فى القرن السابع قبل الميلاد ، قد تردد فى مؤلف من القرن الأول الميلادى ؛ ، فلا موجب للدهشة . ذلك لأن المذهب الفيلونى ليس هو المظهر الوحيد للديانة المصرية البائدة ؛ فقد عثرنا فى الكتب المساة هرمسية ، على عبادة روحية مماثلة تماما للعبادة الفيلونية ، وأصلها المصرى ليس موضع أى شك .

ويحوى كتاب «بويماندريس» ديانة العقل مصورة من جهة كأنها مبدأ وجود الأشياء ، ومن جهة أخرى كأنها المبدأ الذي يجب على الإنسان أن يفني فيه ، إذا أراد التخلص من قيود الشهوات . والخلود ناشئ عن صعود في مناطق الكواكب السيارة حيث يتخلص الإنسان على التوالى من الشهوة ثم من الرغبة ، ليصبح عقلا بحتا خالصا قائما بالعبادة الإلهية آ والولادة في الله ، أو في الروح الذي يكون باسئنصال الإحساسات والشهوات التي تعتبر عقوبات ، قد نقل في الفصل الثاني من كتاب «بويماندريس » نظرية فيلون الخاصة بالخلاص .

هذا ، وقد استطاع « ريتزنشتين » أن يبين أن المؤلفات الهرمسية بشكلها

۱ – راجع التحليل الحديث لـ « ناڤيل » الواردة في كتابه « دين قدماء المصريين » ، باريس ١٩٠٦ ، ص ١٥٦ .

۲ – راجع « موریه » فی کتابه : Rituel du culte divin Journalier باریس ۱۹۰۲ ، ص ۱۵۶ – ۱۹۱ .

۳ - « مجازیات » ، ۳ ، ۱۲۵ .

٤ – « ناڤيل » في المرجع المذكور ، ص ١٤٤ .

ه – راجع طبعة « ريتسينشتين ، بويماندريس » الهاية .

٦ « بويماندريس » الفصل الأول .

(أي بالوحى الذي أتاحه الله لابنه أو لمريده (قد ترجع إلى عصر متناه في القدم نوعا ، أي إلى العصر الإغريقي أو السابق للإغريقي . بل إنه توصل إلى اكتشاف نظرية قديمة جدا من نظريات الكهنة المصريين ، عرفت عن طريق أحد النقوش التي يرجع عهدها إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، وقد ورد في هذه النقوش الشكل الأول للعلم الإلهي الهرمسي . ويستخلص من هذه النظرية أن اللوغوس « فتاح » ، بعد أن نظم العالم ، عاد إلى الله الأسمى ، بحكم أنه مشترك معه في الجوهر أو العنصر . وكذلك الأمر في الكتب الهرمسية ، فإن العنصر الحالد يتحد بالعنصر الفاني ، ثم ويصعد إلى الأب .

ومهما كان من أمر هذه النظرية البارعة ، فمن المؤكد أن الأفكار الهرمسية لاتخلو من الأثر اليونانى ، فضلا عن أن الأثر الرواقى يسودها ، كما هو الأمر فى فلسفة فيلون . إننا نجد ضمن تلك الأفكار فكرة المدة العالمية التى يتم فى أثنائها تكوين العالم وخرابه ، وفكرة الصعود إلى النار الأصلية . ووصف العالم بالشعر المكتوب على بردى فى القرن الرابع الميلادى ، والذى نشره « ريتزنشتين » ا ، وقد أورد أدلة جديدة على هذا الأثر . وقد سلم « نفيل » ، وهو من علماء الآثار الموثوق بهم ، أنه ، بالرغم من هذا الأثر اليونانى ، الذى يمكن أن يضاف إليه أثر يهودى بل وأثر مسيحى « هناك نبذ كتبت غالبا بمعرفة أحد أتباع الدين القديم ، أى أحد الذين حاولوا أن يحافظوا إلى النهاية ، على عقائد الكهنة القدماء وشعائرهم » ٢ .

التصوّف الفيلونى مستمد ، إذًا ، من نفس الأوساط المصرية ، التى جمع منها بلوتارك أفكاره الواردة فى رسالة « إزيس » ، بينها المؤلفات الهرمسية ظهرت بعدها بزمن . ومن المميزات المعروفة عن الديانة المصرية القديمة أنها تعوزها تماما الوحدة النظامية ؟ « فليس هنالك نظام ، وليس هنالك منطق دقيق تستند إليه هذه

[.] ۱۹۰۰ سترابورج سنة ۲۹۰۰ Zwei religiongeschichtl. Fragen - ۱

٢ – المرجع السابق ، ٢٦٨ .

الفلسفة ١ ». وقد يكون هذا هو السبب الذى جعل فيلون يقع كثيرا فى المفارقات ، عند عرضه التصورات الأساسية ، مما يصدم القارئ ، المتعوّد على المؤلفات الفلسفية اليونانية المنظمة ٢ . فعبثا يحاول المرء وضع ترتيب للوسطاء الإلهيين ؛ فإن علاقاتهم وصفاتهم تظل بلا تحديد ، ويبدو كل منهم بدوره كأنه الكائن الأسمى . وكذلك لمعرفة الدقيقة المتعلقة بالعقل الخالص الذى يتحوّل من البشرية إلى الإلهية ، نراها متأرجحة غير معينة .

لكن قبول فيلون المعارف المصرية لم يحمله إطلاقا على خيانة الروح اليهودية الإسكندرية ؛ فبقايا المؤلفات اليهودية اليونانية لاتكشف لنا إلا عن يهود موفي قين من أمثال المؤرّخين Eulpoléme et Artapan الذين وحدوا بين الخرافات اليونانية وقصص سفر التكوين .

وأخيرا ، إنه فيا عدا العبادة لم يبق وقتئذ في الدين اليهودي أي مظهر من مظاهر الحياة إلا تفسير الشريعة ، على أن هذا التفسير لم يحدده مذهب حرفي نهائي . وقد أضيفت إلى التقاليد أو السنة إلهامات شخصية لمفسرين جدد . وموقف يهود ذاك الوقت بالنسبة إلى الكتاب المقدس يذكرنا في هذا الصدد بمركز البروتستانت . ومن الممكن ، بل ومن المحتمل جدا ، أن يكون هذا التفسير قد أدتى إلى إدخال معارف دينية على الدين اليهودي الإسكندري ، من تلك التي كانت البيئة مشبعة بها . وهذا التركيب هو الذي سنرى تحقيقه بوجه أوضح في عبادة فيلون العقلية .

۱ - « ناڤيل ، ص ۹۳ .

٢ — إن عدم كشف وجود هذه الأساطير المصرية اليونانية فى مؤلفات فيلون ، هو الذى جعل بعض المفسرين الحديثين أمثال الأب « مارتين » يسندون عدم الوحدة أو الارتباط هذا ، إلى « اضطراب التفكير » عند فيلون لما لاحظوه من عبث الجهود فى تنظيم فكرة فيلون عن الوسطاء .

الفصِّ الله الثالث

التقدم الأخلاقي

موجز : ١ – المثل الأعلى الرواق وقيمته ؛ الحير والصالح أو الأمين ؛ نظرية الفضيلة ؛ القوله عن الفضيلة ؛ الإحاء الإنسانى ؛ الحطب ضد الشهوات ؛ عدم الاكتراث ؛ الإحساس بأنه سعيد والفرح الروحى ؛ صورة الحكيم ؛ المفارقات ؛ المسائل المتعلقة بالضمير ؛ مسألة نشوة الحكيم (« في الزراعة » ص ١٤٢ وما بعدها) .

٢ – المثل الأعلى المشائى وقيمته ؛ فيلون وأنطيوكس العسقلانى ؛ الحياة الفكرية والحياة السياسية ؛
 الأخلاق المشائية تحتفظ بقيمتها بالنسبة إلى غير الكاملين .

٣ - المذهب الكلبى و الزهد ؟ شرح عام للزهد فى كتاب « المجازيات » ؟ نظرية المجهود الأخلاق ؟
 قواعد الزهد ؟ فيلون وموزونيوس وسينكا ؟ عجز المجهود البشرى .

3 — الطبيعة والتربية ؛ الأصل الثلاثى للفضيلة . أو لا — الفضيلة بالطبيعة : مقابلة هذه الفكرة لفكرة الرذيلة الطبيعية والتعادل الأخلاق ؛ الحكيم بالطبيعة باعتباره طريقة وجود النفس ؛ هذا هو الوجدان التلقائى أو الذاتى والفرح التلقائى كذلك ؛ لمحة عن نظرية النعمة . ثانيا — الفضيلة بالتعليم ؛ مسألة التعليم عند فيلون : ذوقه للأسفار والطرائف ؛ المعارف العامة : النحو والموسيقى وعلم البلاغة والطب ؛ علم الأرصاد الحوية ؛ العلوم الفنية . ثالثا — نقد التعليم ؛ السفسطائيون ؛ تبرير واضعى المعارف العامة ، ومركزهم ومكانتهم ؛ مكانة الفلسفة ؛ الفلسفة هي في نظر فيلون ، النظام الرواقي .

ه ٔ – الوجدان الأخلاق والإثم ؛ أو لا – الإثم : وصف الآثم غير القابل الشفاء ؛ المسائل المتعلقة بالضمير فيما يتعلق بالإثم ؛ التأثيرات الكلبية . ثانيا – الوجدان الأخلاق : مصادر فيلون لدى شعراء المآسى والهزليين ؛ نص « بوليب » عن الوجدان ؛ الوجدان واللوغوس الإلهى . ثالثا – التقدم الأخلاق ؛ الإدراك أو الشعور بالإثم ؛ الأجل : الاعتراف بالذنوب ؛ التوبة باعتبارها وسيلة المهوض الداخل . النتيجة العامة : ليس هنالك وحدة مذهبية في الأخلاق عند فيلون ، الأخلاق عنده هي الأخلاق الأولى للوجدان .

لقد أوضحنا فيما تقدم أن الوسطاء بين الله والعالم لاتفسر الكون ، لأن الكون نفسه هو أحدهما ؛ وقلنا أيضا إنه ليس للوسطاء معنى ، إلا من وجهة نظر العبادة الإلهية ، بالنسبة إلى النفس المتضرّعة التي يكشف الله لها قواه . ولكن هاهى النفس المتضرّعة تصبح عقدا خالصا ، فتتخذ هي أيضا مركزا بين الوسطاء ، وتعرف الله

أسوة بها . فنحن إزاء طريقة امتصاص معروفة جدا في جميع الأنظمة أو المذاهب التصوفية . فباستمرار النفس في رفع جميع الكائنات إلى الله ، لاتترك أيّ شيء خارج العالم الإلهي ، سوى العدم والشر . لكن الإنسان سيظل باقيا ، ولا يمكن حذفه . نعم ، إن بعض المتصوفين المتطرفين يصلون إلى نظرية عدم الاكتراث التام بكل مايتعلق بالحياة وبالأعمال البشرية ، لكن فيلون لم يستخلص هذه النتيجة ؛ بل نراه ، على نقيض ذلك ، يعني كثيرا بالحركة التقدمية التي تنتهي إلى الحياة الدينية المليئة التامة . فإذا كان الوسطاء يختفون من وجه الحكيم الذي يصل إلى الله ، فإن الحكيم نفسه واللوغوس الإلهي يظلان وسيطين ضروريين لأمثالنا « نحن غير الكاملين » . فبفضلهما يصبح التقدم والحياة الأخلاقية هيكنين . وهذه الحياة الأخلاقية هي التي بقي علينا أن ندرسها .

لكن المسألة الأخلاقية تظهر دائما عند فيلون بطريق فيه التواء وعلى نحو استطرادى. ولما كان الغرض منها هو تطهر العقل — الذى يجب أن يؤدى إلى العلم الإلهى — كان مما يترتب على ذلك أن النشاط الأخلاق ليس مقدرا من أجل ذاته ، بل من حيث علاقته بالنشاط الديني . ومع هذا ، فإن مؤلفاته عامرة بشروح أخلاقية ، دون أن يكون لها تطبيقات دينية مباشرة . ونذكر من ذلك نظرية عن الفضائل ، وصورا للحكيم ، وإشارات متكررة إلى مشاكل رواقية متعلقة بالضمير ، ونقدا لنظام أرسطو الأخلاقي ، وتوسعات خطابية ، وخطبا أو هجوا . وهذا كله مزيج مختلط نوعا ، من المعارف الأخلاقية المختلفة النوع ، لكن أصلها كلها يوناني .

وليس فى ذلك كله أى أثر للنظام . ولا عجب ، فن الخيانة أن يحاول فيلون جعل مذهبه الأخلاق نظاما . ولكن ، أهذا هو الاختيار والتوفيق المجرد من العقل ، الذى كثيرا ما نسب إلى فيلون ؟ كلا . فإذا كان تفكير فيلون لايقف عند أى من الأنظمة التى صادفها فى الفلسفة اليونانية ، فمرد ذلك إلى سبب وضعى ؛ ذلك لأن فيلون هو أول من أدرك التعقد المتحرك لشئون النفس . لقد ظل اليونانيون ، فيا يتعلق بالنفس ، طبيعيين ، جل همهم هو تقرير الحقيقة الموضوعية لأحد الأنظمة الأخلاقية ، ومطابقتها لطبيعة الإنسان المعينة ، دون البحث عن الحالة النفسية الداخلية التى تتجاوب معها . فهم يقررون الطبائع الأخلاقية مثل الطبائع الطبيعية ، وتصورات

الفضائل وصورة الحكيم ، دون الاهتمام بحركات النفس وانبعاثاتها واحتياجاتها . فالحياة الداخلية في نظر فيلون ، هي مركز الأخلاق . وإنه في وجهة النظر هذه ، قد وضع فيلون نفسه ، لالقبول أحد أنظمة الأخلاق ، ولكن للحكم عليها وتعرّف معناها وبيانه . فيتعين ، إذاً ، أن نبحث أولا عما تلقاه فيلون من كل الأنظمة التي كانت سائدة في زمنه .

١ – المثل الأعلى الرواقى وقيمته

ما هو مركز الأفكار الأخلاقية الرواقية في مجموعها ؟ إن الأخلاق الرواقية ، هي قبل كل شيء أخلاق منتشرة انتشارا عالميا ، وهي جزء لايتجزأ من كل تربية يونانية . وتربية فيلون على الأخص ، مشبعة بها ؛ فهي تشمل عبارات قصيرة ، سهلة الحفظ ١ ، فما لبثت أن أصبحت أمثلة سائرة . ولا يمكن أن ننكر أنها تبدو أحيانا ، كما هو الأمر عند فيلون ، ، بشكل وصايا ومفارقات . ويكني للدلالة على ذلك ، مانراه فيها من شكل مجزأ وشعبي في أغلب الأحيان ؛ فقلما يبرهن على المبادئ، بل يكتني بوضعها . والصعوبات النظرية لبعض الأفكار ، مثل الشهوات التي تعتبر أحكاما ، والمفارقات ، تحجب تحت ستار الدعوة إلى الذوق السليم . وقد كان هنالك نبذ متعلقة بالمباحث فها يتصل بالضمير ، وبمسال أخرى .

وهكذا ، نجد المبادئ الأخلاقية الرواقية ، معروضة إما كحقائق بديهية ، أو بالتلميح أو بجفاء الكتاب التعليمي . ونجد فيها مبدأ المطابقة للطبيعة ٢ الذي ، كما هو معروف ، يستخدمه فيلون كثيرا لتأسيس الشريعة الإسرائيلية . كما نجد مبدأ

۱ — راجع تعبير : « يقال على ما هو شائع » ، أو غيره من التعابير المماثلة بشأن الآراء الرواقية التي أصبحت دارجة (مثال ذلك « حياة موسى » ، ۲ ، ۷) .

٧ - معبر عنه بعبارات مختلفة : « في الوصايا العشر » ، ٨١ ؛ « في قوة النفس » ، ٤ ، ٢ ، ٢ ، ٣٧٨ ؛ « في مكافأة الكهنة » ، ٢٠ ، ٢٠ ، ٢٣٦ ؛ « في القرابين » ، ٢ ، ٢٤١ ؛ « حياة موسى » ، ٣٧٨ ؛ « وله القرابين » ، ٢ ، ٢٤١ ؛ « حياة موسى » ، ٢ ، ٢٠٠ ؛ ٢ ، ١٨١ ، ٣٠٧ ، ٨ ، ٣٠٠ ؛ ١٣٠ ، ١٣٠ ؛ ١٣٠ ، ١٣٠ ؛ ١٣٠ ، ١٣٠ ؛ ١٣٠ ، ١٣٠ ؛ ومسائل في سفر التكوين » ، ٤ ، ٨٤ ، ٣١٠ (مثل « في تغيير الأسماء ») ١٩٣ ؛ ١٩٣ ، ٨٤٠ ، ٢٠٠ ؛ ٢٠٠٠ .

الصالح أو الفاضل الوحيد الفضلاعن نقط عديدة متعلقة بمذهب الفضائل 1 . ومع ذلك ، فان التفصيلات المتعلقة بالفضيلة قد وردت بشكل مديح للفضائل المختلفة ، التى ليست رواقية بوجه خاص ، بل هي - على الأحرى - مستقاة من علماء البلاغة فى ذلك العصر 1 ، إذ أنها تشمل مديح الفضيلة بوجه عام 1 ، والإشارة بالعدل والورع 1 والفطنة 1 ، والفضائل الاجتماعية 1 . وطبقا لطريقة علماء البلاغة ، تعتبر كل من هذه الفضائل ، بدورها ، كأنها الوحيدة ، أو سيدة الفضائل الأخريات .

والفكرة الرواقية التي أحدثت أعمق أثر في فيلون ، هي فكرة الإخاء العالمي ، المؤسس على أصل الكائنات المشترك ، فنجد عنده نص الوصية التي تقضى « بأن يكون المرء نافعا لأعدائه متى وجد إلى ذلك سبيلا ، لافقط ألا ينالهم منه أذى » ١٠ . وهو لايقبل بلا تحفظ أحكام الشريعة التي تميز بين لليهودي والأجنبي ؛ بل يرتفع بالفضيلة إلى حد هدم هذا التمييز ١١ . وقد أفاض أكثر مما كان متبعا في شرح الفضائل الاجتماعية الحاصة بالحكيم . ولما كانت الفضيلة خيرا مشتركا ، فالحكيم الذي يملكها ،

٢ – وهي موجودة فقط في العقل « في القرابين » ، ٢ ، ٢٤١ ؛ نفسه ، ٢١ ، ٢٤٤ ؛
 كان عنده فضيلة ، فعنده حميع الفضائل (« حياة موسى » ، ٢ ، ٧) ؛ الفضيلة فن نظرى وعملي « الحجازيات » ، ١ ، ٣٥ – ٩٥ ؛ ووصف التعريف الرواقي الشجاعة قد ذكر على أنه عام مبتذل ، « في العدل » ، ٢ ، ٢ ، ٣٦٠ ؛ التعريف الرواقي الفضائل الرئيسية الأربع « الحجازيات » ، ١ ، ١٠ ؛ ٢٥ ؛ نفسه ، ٨٧ ، نفسه ، ٨٧ ، نفسه ، ٨٧ ، نفسه ، ٨٧ .

٣ – راجع فى مدح العدالة (« فى العدل » ، ١٤ ، ٢ ، ٣٧٣) : « أى شاعر أو ناثر يستطيع التغنى مها » ؟

ع - « في تغيير الأسماء » ، ١٤٨ - ١٥١ .

ه ـ « في العدل » ، ١٤ ، ٢ ، ٣٧٣ .

٣ - « في مكافأة الكهنة » ، ٣ ، ٢ ، ٥٣٥ .

٧ — « في سفر التكوين » ٣ ، ٢٢ ، ١٩٤ . ڤندلاند » ، ٦٩ .

۸ - « في القرابين » ، ۲ ، ۲ ، ۲ ه . ۲ . ۸

۹ – « في سفر التكوين » ۲ ، ۲۰ ، ۱۶۶ .

۱۰ – « فى سفر الجروج » ۲ ، ۱۱ (« ڤندلاند » ، ۹۹) .

[.] YAE . Y . A de Septen. - 13

يحاول دائمًا نشرها لدى ذوى الطبائع الطببة . وهو يبدى عطفه نحو الجميع ، لكنه لا يصلى إلا من أجل الأشخاص الجديرين بذلك حقا ١ .

وقد تبع فيلون النظرية الرواقية ، إذ نجد عنده التعريف الرواقي الشهوات الأربع ٢ . وكثيرا ما يتخذ شرح كل منها ، شكل مقال هو بمثابة عكس مدح الفضيلة ٣ لكن هذه المقالات ، مع هذا ، نراها أفكارا عامة أقرب إلى المواعظ الكلبية منها إلى الرواقية الحرفية . فالمقال الوارد في « كتاب الشهوة » عن الرغبة ، ينتهى بالتقسيم الافلاطوني للنفس ؛ وفي المقال ضد اللذة ؛ ، نراه يميز اللذات الطبيعية ، مثل المأكل والمشرب : فإذا طاوع فيها الإنسان هواه بلا تحفظ ، كان هذا موجبا للوم ؛ على أنه من المكن أن ننسب التوسع فيها إلى أسباب جسمانية ، بعكس التمادي في اللذة الحنسية ، فالذنب فيه يقع على النفس لاعلى الجسد .

وكان من رأى الرواقيين محو جميع الشهوات محوا تاما ، وكذلك الأمر لدى فيلون . فإنه يرى في عدم الاكتراث المثل الأعلى للحكمة ؛ فكل ما نفعله بتأثير الغضب وغيره من الشهوات ، هو من الأعمال الموجبة للمؤاخذة °. إن موسى ، رمز الحكيم الكامل ، لايقف عند حد قمع الشهوات ، بل يمحو من نفسه جميع مشاعر القلب الحادة ؛ ؛ وهو أيضا طاهر من كل رغبة ومن كل لذة . فعدم الاكتراث على هذا النحو شرط السعادة والحياة الفاضلة ، كما أن الحبز والماء هما شرطا الحياة العادية آ . والتمييز الذى نجده مرة ٧ بين عدم الاكتراث الحقيقي والآخر

۱ - أه في سفر التكوين » ۲ ، ۳۸ ، ۱۱۷ ؛ ۶۰ ، ۱۱۸ ؛ ۶۶ ، ۱۲۲ ؛ ۶۶ ، ۱۲۲ ؛ ۶۶ .

٢ - «حياة موسى» ٢ ، ١٤٤ . راجع : «استوبيه» ، ٢ ، ٩٠ ، ٧ (« أرنيم » ، ٣ ص ٩٥)
 ٣ - خاصة في المقال ضد الرغبة (« في الوصايا العشر » ، ١٤٢ - ١٥٤) . إن الرغبة تشغل المكان

الأول في الشهوات (بعكس النظرية التي تجعل هذا المكان للذة) لأنها هي وحدها التي تأتى من داخل النفس ، بيها تأتى الشهوات الأخرى من الأشياء الحارجية ، وهي تفرض على النفس عذاب تانتال Tantale ؟ وهي سبب الآلام والضغائن العائلية والمناقشات الداخلية والحروب . وقد شرحت نفس هذه النظرية بنفس هذه الطريقة مع شيء من الإضافة (مقارنة الرغبة بالحوع والظمأ) والحذف (تعداد الشهوات وأثر اللذة في الحواس لاتكاد تذكر في بدء « في الشهوة »

ع - رسالة عن de spec legg ، فصل ٢ ، ص ٥٠٠ .

ه - « إن الله لايتغير » ، ١٧ .

٣ « المجازيات » ، ٣ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٠ . راجع « فى سِفْر الحروج » ، ٢ ، ١٨ ، ٨ ، واجع « فى سِفْر الحروج » ، ٢ ، ١٨ ، ٨٨ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٠٧ ، ص ، ٣٨ ؛ نفسه ه ؛ ص ، ٢٨ ؛ نفسه ٢ ، ه ٢ ، ١٠٦ ؛ ٤ ، ٢٧٨ .

٧ - ﴿ فِي سفر التكوين ﴾ ، ٤ ، ١٥ ، ٢٥٧ .

الكاذب ، غامض نوعا . وربما كان عدم التأثر هذا ، الذي يتصل بالكبرياء ، هو تجلد المتسوّلين الكلبيين الذي أخذه عليه المؤلف في موضع آخر ١ . وفي مقابل الشهوة التي تصحب الرذيلة ، يذكر فيلون الشهوة السعيدة التي تضاف إلى الفضيلة ٢ . وفي هذا ، يذكر أربع شهوات سعيدة ، تطابق الأربع شهوات الرذيلة ٣ ؛ وأجمل تلك ، هي السرور ٤ ، وقد ميزت بصفحة كاملة من رسالة المكافآت ٥ . فالشعور بالسرور هو عبارة عن استسلام عاقل ، إذ أنه يملأ النفس كلها ؛ فنجد الهدوء والثقة ، الناشئين عن التأمل في الله وفي العالم ، باعتباره مدينة محكومة حكما صالحا من جهة ٢ ، كما نجد الهدوء والثقة أيضا في الأعمال الصالحة من جهة أخرى ٧ . فالسرور الحقيقي يصبح إذاً مستقلا تمام الاستقلال عن اللذة ، لأن اللذة لاتصحب عنا الأعمال الفاضلة . وهو يتبع الشيء المفيد ، لاالشيء الممتع المقبول ؛ وهو يرتبط بالروح ، لابالحسد ، كما هو الأمر في اللذة ٨ . والسرور يتعارض مع جميع بالروح ، لابالحسد ، كما هو الأمر في اللذة ٨ . والسرور يتعارض مع جميع بالروح ، لابالحسد ، كما هو الأمر في اللذة ٨ . والسرور يتعارض مع جميع

۱ - « في الفرار » ، ۳۳ .

٢ – والفضيلة هي في رأى بمض الفلاسفة انفعال حسن (« في تغيير الأسماء » ، ١٦٧) .

٣ - «فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٧ ه ، ص ١٤١ و يمكن فهمه بالرجوع إلى Cic. Tusc، ؟ ، وهذا النص فيه بعض الغموض ؛ فالانفعال الثانى (ὁρεξίς) هو فى الحقيقة الرغبة ، والرابع المسمى Aviditas يجب أن يكون الحوف الذى صار خطأ الرابع (وهو فى الحقيقة Cautio) ؛ وهذه أخطاء مادية راجعة إلى الترجمة . لكن هنالك أمر آخر ، وهو المذهب الرواقى المعروف الذى يقول بثلاث شهوات أورغبات لا أربع ، وأنه ليس هنالك واحدة منها تقابل الألم . لكن فيلون يقابل بها الـ Compunctio . د منها تكون تلطيفا المذهب الرواقى الذى بلغت شدته حدا جمله لايسلم بالحزن أنه كان شكله .

ع - « في الاجتماع » ، ٣٦ .

ه 🗕 « فى التواب والعقاب » ، ه ، ۲۱۳ .

٦ - قارن « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣ ، ٢٠٧ . إن الإنسان الفرح لا يحزن من أى حادث ،
 بل يسر بكل شىء ؛ نفسه ٤ ، ١٣٩ ، ٣٤٩ : إسحاق يسر دأئما بكل ما يكون عن الله من خلق ؛
 نفسه ، ١٤ .

٧ – قارن « فى العدل » ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، الفرح و السرور بالعدالة .

 $[\]Lambda$ - راجع عبارة « الانفعال الحسن عقليا » ، « إبراهيم » ، ٢٠٢ ؛ « المسرات العقلية » .

[«] فىالقرابين » ٣ ، ٢٤٠ ، ٧ ، ١٤٠ . والفرح الداخلى الذى يفوق كُل نزعة جسدية » ، « فىسفر التكوين » ، ٤ ، ١٧ ، ٢٥٧ . ولكن فى تصوير ١٥٠ ، ٢٥٨ ، ولكن فى تصوير للأعياد اليهودية (. ١٨٨ ، ولكن فى المرور الروحى . للأعياد اليهودية (. de festo Coph ، ، ص ٢) ، نجد اللذة الجمهانية مرتبطة بالسرور الروحى .

الشهوات ، وخاصة الألم والخوف ، اللذين هما ــ فى رأى فيلون ــ عقاب الرذيلة ا . ويسير فيلون وفقا للمفارقات الرواقية المشهورة ، فى تصويره للحكيم . ونجد بيانا لها فى رسالته عن القناعة (٥٦ ــ ٥٨) . وهنالك رسالة خاصة وضعت للتدليل على أن الحكيم وحده هو الحر ٢ . ومع ذلك ، فرغم ترداد هذه المفارقات عند فيلون ٣ ، لانراه يعتذر عنها بما يبررها إلا فيا ندر . ذلك لأن تفكير فيلون قد تكون فى بيئة كانت الفلسفة الرواقية فيها هى الفلسفة المعروفة المتداولة ، أى الفلسفة في بيئة كانت الفلسفة الرواقية فيها هى الفلسفة المعروفة المتداولة ، أى الفلسفة «الكلاسيكية » . والتدليلات التي يقدمها أحيانا عن هذه المفارقات ك ، تنزع نزعة

γυν αμοσ deter pot insid - ۱ ؛ قارن هذا بتصویر آخر للفرح فی « إبراهیم ، χαρὰ ، السرور » من أنواعه εύφροσὖνη « السرور » المعرف « فی القرابین » (« فندلند » ۱۳ ، ۳) .

٢ – راجع « فى القناعة » ، ٧٥ ونحن نسلم بصحة كتاب « أن الصالح حر » التى أقام البرهان عليها « قندلند » خلافا لرأى « أوسفلد » (١٨٨ Archliv. Geschich. d. ph ص ٥٠٥) ، والتى اعترض عليها فقط فيما يتعلق بالفصول الحاصة بالاسينيين فيما كتبه « أو هليه » (٣٠٨) .

٤ - الجكيم غنى ، « فى الغرس » ، ٦٩ - ٧٣ ؟ وهو وحده مواطن ، « فى سفر التكوين » ١ ،
 ٩٧ ، ٩٧ .

حادة نحو طبعها بطابع روحى ١. والبحث الرواقى فى مسائل الضمير ، المرتبط بنظرية الوظائف ، يشغل مركزا هاما جدا . فهنالك أعمال متماثلة من الوجهة المادية ، يجب الحكم عليها بطريقة مختلفة كل الاختلاف ، حسب الفكرة التى أوحت بها . ولما كانت الأعمال لا تطابق دائما الأفكار ، فمن العسير أن يحكم على قيمتها الأخلاقية ، اللهم إلا بالتحقيق والاستجواب ، ٢ أى الأمر هنا أمر النية وقيمتها التى يجب وضعها فى وضوح .

وفى فقرة من رسالة «الزراعة » ، (١٠٠ – ١١٠) ، أخذ فيلون يحلل تحليلا دقيقا بعض الأمثلة التي تدل كيف أن رد "الوديعة ، ومظاهر الصداقة ، وأعمال العبادة ، قد تصبح أحيانا من السيئات ، أو تصير دنسة من جراء التملق أو الحرافات وهذه الأمثلة تبدو عادية شائعة ؛ إذ أن هنالك قائمة تكاد يتكون مماثلة لها ، وردت في فقرة من الترجمة اللاتينية ، المجهولة صاحبها ، لكتاب الأسئلة ٣ ؛ كما أن مثال رد "الوديعة قد ذكر غالبا جدا أ .

١ – غنى الحكيم هو غنى روحى ؟ « فى الغرس » ، ٦٩ وما يليها ؟ حريته وتحرره من الرأى « فى القناعة » ، ٦ ٥ – ٥٨ ؟ صفة الملك التى يتمتع بها ، معرفته للفن المفيد لبنى الإنسان ، « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٧٦ ، ، ٤ ، ٣٠ . وأحيانا تنسب المفارقات إلى الله وحده ، دون الإنسان الفانى : هو وحده حكيم ، « فى الغرس » ٣٨ ؛ « فى تبلبل الألسن » ، ٣٩ ؛ « فى هجرة إبراهيم » ، ١٣٤ . هو وحده حر ، « من يرث » ، ١٨٨ ؛ وهو وحده ملك ، « فى الاجتماع » ، ١١٧ ؛ وهو وحده مواطن ؛ الكروبيون : ٢١ هو وحده لإيتغير فى الرؤيا ٢ ، ٢١٧ وهو وحده منسق فى الرؤيا ١ ، ٢٠٧ .

٢ - وهذه المبادئ العامة موجودة في « في الفرار » ، ١٥٦ ؛ « في سفر التكوين » ، ٢٤ ، ٢٦٣ ٢٦٤ ؛ نفسه ، ٢٢١ ، ٢٢١ . يعمل الأشرار نفس الأعمال التي يعملها الصالحون ، ولكن لابنفس الفكرة . (والنص اليوناني موجود في فقرة لم يحققها « هاريس » ، ص ٧٠) .

٣ - غير موجودة في النص في الأرمى . « في سفر التكوين » ، ٢١٠٤ ، ٣١٤ : القائمة أو الثبت مكون من الأمانة واحترام الشيوخ ، و الصداقة أو المحبة .

٤ - « إن الله لا يتغير » ، ١٠١ - ١٠٠ ، وقد ورد فيها مثلان عن الوديعة وأعمال العبادة ، والأول موجز و لا يشمل إلا الفقرة ١٠٢ ـ ٣ من « فى الغرس » ونفس هذه الفقرة مكررة بشكل يكاد يكون مطابقا « فى الحكم » ، ٣ ، ٢ ، ٣٤٠ ، نفسه .

ويمكن القول بطريقة مطلقة ، بأن الشرير لايمكن أن يعمل عملا حسنا ؛ وعلى نقيض ذلك ، كل ما يعمله الحكيم حسن جدا ، حتى فى حالة ما إذا كان عمله مخالفا لإحدى الوظائف . فهنالك ظروف للحكيم أن يلجأ فيها إلى المكر والكذب والسب ؛ كما يجوز له أن يكون مفرطا ، وعديم الفطنة ، وجبانا ، وظالما ، مع الاحتفاظ بجميع فضائله . فربما تظاهر الجاسوس بالانضهام إلى العدو ، وربما اتخذ الملك أو رب الدار مظهر أحد الأفراد أو أحد العبيد ليقوم بالمراقبة ١ . وسنرى كيف شرح فيلون ، طبقا لهذا المبدأ ، نظرية الكذب المربى .

وإذا كان الحكم يستطيع أن يفعل أى شيء بلا لوم أو تثريب عليه ، فمرد ذلك إلى أن الحكمة لاتفنى إذا ما اكتسبت . وهذا المبدأ هو المسيطر على حل المسائل المتعلقة بالضمير فى المذهب الرواقى ، وهو الذى احتفظ لنا فيلون بناذج كاملة منه . والآن يجب أن نحل هذه المسألة : هل الحكم يستطيع أن يسكر ؟ وقبل أن يشير فيلون إلى الحل الذى ذكره موسى (وهو الوارد فى قسم مفقود) ، عملا إلى استعراض أفكار الفلاسفة الرواقيين ٢ .

ولا نريد أن نعود إلى بحث هذه المسألة التي أبدع « أرنيم » في درسها . ومع ذلك ، فلا مندوحة من إبداء بعض ملاحظات مفيدة . إن الجزء الذي حفظه لنا فيلون ، يتوسع بأدلة عديدة في الفكرة القائلة بأن الحكيم يستطيع أن يسكر ؛ إذ يجب التمييز بين تناول الحمر وضلال العقل الذي كثيرا ما يعتبرونه مماثلا للسكر ، وهذا خطأ . وقد دلت المسألة على أن السكر مطابق لتناول الخمر " . ولذلك ، إذا

۱ — قارن النصين ، « فى سفر التكوين » ، ۳ ، ۲۰۶ — ۲۰۹ ؛ (« هاريس » ، ۵۵ ، « ڤندلند ، ۸۸) ، نفسه ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، « هاريس » ، ۶۹ ؛ والثانى يضيف مثال الأساليب التي يستخدمها رجال الشرطة والمصارعون والقواد .

٢ - « في الغرس » ، ١٤٢ إلى النهاية .

٣ – وقد توسع فى هذه الحجة فى ١٥٠ إلى ١٥٦ ؛ ويجب إكالها بالفقرتين ١٧٣ ، ١٧٤ ، على أن تنقلا بعد الفقرة ١٥٦ . فحى ١٥٦ ، عمد فيلون إلى براهين مستندة إلى اعتبارات متعلقة بالتسسميات المطابقة بعضها لبعض ؛ أى أن سكر يساوى شرب نبيذا ؛ وهذا هو التدليل العلمى الذى يقابله فى الفقرة ١٧٣ التدليل بشهادات الرسائل الحاصة بالسكر . والحجج الواردة فى الفقرات ١٥٦ إلى ١٧٣ ليس من شأنها أن تفسر هذا التعارض .

استطاع الحكيم أن يتناول خمرا ، فهو يستطيع أن يسكر دون أن يفقد حكمته . وقد حاول فيلون أن يخفف وطأة التناقض في هذا الأمر الغريب ، فأخذ يبين بالأدلة الآتية ، كيف أن السكر يحدث عنده فقط سرورا وترويحا للفكر . وهذه النظرية موجهة ضد التمييز الذي وضع بين الشراب والسكر ، وذلك باستبعاد ما يحويه السكر من الأمور التي لاتليق بالحكيم . والحلاف الوحيد بين هذه النظرية والنظرية المضادة ، والتي لم يقدم عنها إلادليل واحد (١٧٥ – ١٧٦) ، قائم إذًا في تمييز لفظي حول معني كلمة السكر ؛ فإذا لم يتجاوز السكر حد السرور البسيط ، فيستطيع الحكيم أن يسكر ١ .

وهذا النوع من الوعظ الشعبي الذي يقدم النصائح في شكل صورة الحكيم ، معروف لدينا عن طريق مصدرين آخرين ؛ أحدهما ، وقد ذكره « أرنيم » هو رسالة سينكا الثالثة والثمانون ، حيث يعرض الاحتجاج الوارد في الفقرات ١٧٥ و ١٧٦ و ١٧٠ لفيلون ، وهو ينسبها إلى زينون ؛ ثم يعرض الأسباب التي بها يؤيد بوسيد ونيد أونيد » نظرية زينون . ومما لاريب فيه أننا كنا سنرى هذه الحجج في نص فيلون ، لو لم تكن النبذة التي لدينا ناقصة . ولدينا أيضا نص لبلوتارك لم يذكره « أرنيم » ٢ ، وهو يحوى إشارة « إلى المسألة الشهيرة التي وضعها الفلاسفة » وقد حلها بطريقة سلبية ، حين ميز بين المشروب والسكر ، مخالفا في ذلك رأى فيلون . وهذا النص ، وإن كان مختصرا ، لايخلو من الأهمية ، فقد عمد إلى تعريف فيلون . وهذا النب ، وإن كان مختصرا ، لايخلو من الأهمية ، فقد عمد إلى تعريف الشراب بأنه ترويح استنادا على اشتقاق مفترض ؛ فبين لنا بذلك السبب الذي أورده

^{1 —} وهنالك نص يلتى ضوءا على هذا التمييز وارد فى « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٢ ، ١٥ ، ١٥ ، (« قندلند ، ٢٣ ، « هاريس » ، ٢٧) ، وهو نص يتعلق ولا شك بهذه « المسألة » . إذ أنه يميز بين المعنيين لكلمة سكر : ضلال الفكر ، وتناول المشروبات . وقد أضاف أن السكر الأول حاص بالشرير دون سواه . أما الثانى فهو يكون أيضا للحكيم . ثم استطرد قائلا « إن الحكيم (فى هذا السكر) يستخدم الحمر باعتدال . راجع أثرا لنفس هذا الموضوع لدى « إيبكتيت » فى كتابه « محادثات » ٤ ، ٢ ، ٧ حيث يقبل الشراب ويلوم على السكر . وراجع العكس فى ٣ ، ١٢ ، ١١ .

٢ - ﴿ فِي الثَّرِثْرَةِ * ، ٤ .

فيلون فى دليله الثالث ، حيث حاول هو أيضا ، عن طريق الاشتقاق ، أن يخفف من حدة سكر الحكيم ، فيجعله مجرّد ترويح للنفس ١ .

فجميع أدلة هذه النظرية الأخيرة ، التي هي نظرية المسألة الشهيرة المشار إليها ، مؤسسة على اعتبارات نحوية . فالدليل الأول بين ، بعد إيراد تعريف وأمثلة عن المترادفات ، أن كلمتي « شرب ، وسكـر » مترادفتان ؛ والثانى والثالث يشيران. إلى اشتقاقين لكلمة μεθή يستخلص منها أن السكر ليس إلا مجرّد ترويح للنفس ؛ والدليل الرابع يتناول اعتبارات عن الألفاظ المخالفة بعضها لبعض . هذا هو هيكل التدليل ، وهو فى شكله هذا يكون موضعا للنقد الذى وجهه سينكا إلى تدليل زينون. وغيره من الرجال الحكماء جدا في مثل هذه الأمور . إن هذا النوع من التدليل يقيم ، فَمَا يَقُولُ سَيْنَكَا ، أَدَلَةُ وَاهْيَةً وَشَدَيْدَةُ التَعْقَيْدُ عَلَى الْمُسَائِلُ الْعَظْيَمَةُ الْأَهْمِيَّةُ ، بِدَلاّ من إيراد الأمثلة ٢ . وفي نظرية «البحث » ينسب «أرنم » إلى « أنطيوكُس » ــ ذاك الرواقى الذى هو أكثر من أسلافه ميلا للتوفيق ، وقربا من الفطرة السليمة ـــ فضل تقريب المفارقات الرواقية إلى الفكر السليم . والواقع أن السكر خفيف من شأنه فأصبح مجرّد ترويح للنفس ، ولكن ليسَ لدينا أى دليل على أن « أنطيوكس » هذا ، قد سلم بمثل هذه المفار فات أو توسع فيها . ولنضف إلى ذلك أن الطابع النحوى والمدرسي للتدليل يبين في وضوح كبير ما اعتاده « كريزيب » ؛ وإذاً ، فموضوع التدليل وأصله راجعان إلى « كريزيب » أو إلى أحد تلاميذه المباشرين ، ولا يستبعد أن تكون قد أضيفت إليها تفاصيل وشروح فما بعد .

وصيغة مقدمة المسألة (١٤٢ إلى ١٤٦) ، تقيم دليلا جديدا على أنها من أصل متقدم على ؛ « أنطيوكس » ؛ فقد ذكر فيلون أولا المسألة والنظريتين المضادتين ، ثم أورد رأيا ثالثا أفاض فيه إلى حد الاستطراد . لكن هذا الرأى الثالث يبدو غير مقبول من واضع « المسألة » . لذلك لم يرجع إليه فيا بعد (١٤٥ إلى ١٤٩) . وبحسب هذا

۱ – فقرة ۱۹۹.

۲ - «رسائل»، ۸۳، ۸۰.

الرأى ، يكون للحكيم الحق فى أن يسكر حتى يسلب عقله ، إذا كان ذلك ضروريا لأداء واجب ، مثل سلامة الوطن ، شأنه فى ذلك شأن الانتحار . وبديهى أن هذا الاستطراد مضاف إلى النص ؛ فإذا استبعدناه ، نرى القطعة التى لدينا أكمل وأوضح . والنظرية المعروضة فيها ، معروفة من قبل ؛ فهى البحث فى مسائل الضمير الذى يبيح للحكيم أعمالا تعتبر عادة أثيمة ، ولكن هذا البحث فى هذه المسائل ، على ما شهد به شيشرون ا، لم يبدأ إلا بعد عصر بنيتير س . أما المسئلة التى لم يتحدث على ما شهد به شيشرون ا ، لم يبدأ إلا بعد عصر بنيتير س . أما المسئلة التى لم يتحدث فى ها إلا بالاستطراد وبقصد رفض التسلم بها ، فهى سابقة للعصر الرواقى المتوسط ، فلم يتعلق بالآراء الجوهرية التى جاءت بها .

هذا ، ونجد فى باقى مؤلفات فيلون آثارا ضئيلة لهذه المسألة بالذات . وهى عبارة عن إشارات وجيزة ضد نظرية سكر الحكيم ٢ ، وخاصة وصف للسكرمقابل حرفا حرفا تقريبا لوصف المسألة ، وهو مستقى غالبا من بعض الخصوم ٣ .

٢ – المثل الأعلى عند المشائيين وأصحاب الأكاديمية

عرفنا من الكتاب الرابع لشيشرون « فى المقاصد » أن « أنطيوكُس » كان قد استمد من المذهب المشائى حججا لمهاجمة علم الأخلاق الرواقى . وأهم الأسباب التى يستند إليها فى مهاجمته ، هى أن المثل الأعلى الرواقى لايصلح إلا لكائنات كلها روح ، ؛ أما للإنسان ، فإن خيرات الجسد هى أيضا خيرات حقيقية . وقد رأينا أيضاأن فيلون يعتقد أن الكمال الرواقى يتجاوز حد الطبيعة البشرية ، ولا يلائم إلا الروح الخالصة . وهذا هو السبب الذى جعله يعلق قيمة على المذهب المشائى ، على تلك الفلسفة اللطيفة الاجتماعية ، التى تلائمنا نحن معشر غير الكاملين ، إذ أنها تؤكد

^{. 107 ({} T () de off. - 1

٢ - « فى القرابين » ، ١٣ ، ٢ ، ٢٤٩ ؛ « فى سفر الخروج » ، ٢ ، ١٥ ، ٤٧٩ .

٣ - « في الملكية » ٢ °، ٧ ؛ ٢ ، ٢٢٧ ، قارن : إن الخمر النقية تهدئ النفس ، وفي المسألة :
 الخمر النقية يبدو أنها تهدئ وتقوى الصفات الطبيعية .

[.] YA . 17 . & . de Fin. - &

ه - « في هجرة إبراهيم » ، ١٤٧ .

[.] ٣ - « في سفر التكوين » ٤ ، ١٢١ ، ٣٣٩ .

قيمة الخيرات الخارجية والجسمانية ، وقيمة الحياة العملية والسياسية .

ومع ذلك ، فإن المذهب المشائى عند فيلون ، ليس مجرّدا من العناصر الرواقية . فني العرض المسهب لنظرية الفضيلة ، التي تعدّ وسطا عادلا ، قد أورد فيلون تعريفا رواقيا للأمثلة التي اختارها ، كالشجاعة والرحمة ١ . وهنا أيضا ، نجد أن المذهب الرواقي قد فرض عليه أسلوبه وتعاريفه . وكذلك عند ما سلّم بتقسيم الحيرات إلى ثلاثة أقسام : خيرات نفسية ، وخيرات جسمانية ، وخيرات خارجية ؛ نسب الحيرات الحسمانية إلى امتداد الروح ، التي استطاعت بوساطة فضائلها أن تنقل إلى الجسم جميع الحيرات الخاصة بها ٢ . وهكذا فسر المذهب المشائى تفسيرا رواقيا مجتا ٢ .

على أن هذه الشروح المتعلقة بمذهب مشائى محرف جدا لها ، على الضد ، علاقة وثيقة بتصورات « أنطيوكُس » وإدراكاته . وقد سلم فيلون معه بنظرية الفضائل الفطرية ، مثل الحبّ العائلي والطبيعة الطيبة السعيدة ؛ . لكنه فسر فكرة مذهب تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أقسام ، بأنها فكرة مذهب الرجل السياسي ° . والمعروف أن في مقدمة المآخذ التي يأخذها « أنطيوكُس » على الرواقيين هو على وجه التحقيق ، أنهم أهملوا السياسة إهمالا تاما ، بأن يُتبعوا الأخلاق بأسرها لصورة الحكيم، كما أنه أوضح الأهمية التي كان أنصار المذهب المشائى يعلقونها على السياسة آ .

۱ — « فى العدل » ، ۲ ، ۲ ، ۳۹۰ و توجد أفكار أخرى مماثلة فى : « فى الشهوة » ، ٤ ، ۲ ، ۱ ؛ « فى الأجور « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ۱۹۷ ، ، ۰۰ ؛ « فى الأجور والعقوبات » ٩ ، ۲ ، ۲ ، ۲ ؛ (تعريف الشجاعة) .

۲ - « تکوین » ، ۲ ، ۲۷ ، ۱٦۱ .

٣ - كذلك عند ما ينسب الحيرات الحارجية إلى الجسد ، والجسد إلى النفس ، والنفس إلى الله باعتباره غاية ، « فى سفر التكوين » ٤ ، ٥ ، ٢ ، ٧ ، ٤ . ولكن وجهة النظر المشائية القائلة بأن الحيرات الحارجية شرط للخير العام ، واردة فى القناعة ٣٨ - ٤٤ ؛ « فى بلبلة الألسن » ١٦ - ٢١ ؛ « هجرة » ، شرط للخير العام ، واردة فى القناعة ٣٨ - ٤٤ ؛ « فى بلبلة الألسن » ١٦ - ٢١ ؛ « هجرة » ، ٨٦ - ٩٠ ؛ نفسه ، ١٠١ .

[؛] ۱۷،۷، ؛ « حياة موسى » ، ، ، « حياة موسى » ، ، ، « حبا

[.] ٥ – راجع مجاز يوسف السياسي والمشائى ؛ وانظر « في سفر التكوين » ، ٣ ، ١٦ .

^{.} de Fin - 7

والواقع أننا نجد هنا المعنى الحقيق للمذهب المشائى : ألا وهو أن تقسيم الحيرات إلى ثلاثة أقسام ، ونظرية الفضيلة التى تعد وسطا عادلا ، هو ما بجعل للحياة السياسية والعملية قيمة . والواقع أن هذه الحياة ناقصة ، وأنها دون حياة التأمل إلى حد كبير اولكن لايصح القول بأنها عديمة الفائدة ؛ لأنها هى الطريق والمقدمة الضرورية للله هى وسيط بين حياة الشرير وحياة الحكيم الكامل . وقد أخذ فيلون يسخر من الحكماء الذين ينسحبون فى الحال من العالم ، والذين لم تمر فضيلتهم بتجربة الاتصال بالحقيقة الواقعة ٣ . والذي يلائم الشباب هو البحث عن الحيرات الجسمانية والحيرات الحارجية من جهة ، وعن الحياة العملية من جهة أخرى . أما فترة الشيخوخة ، فلها الخيرات الروحية والحياة التأملية ، فالفضيلة ، بالمعنى المشائى ، مهددة دائما بالسقوط في الرذيلتين المتقابلتين ؛ وهي أيضا التي تلائم الإنسان غير المستقر ، الذي ما زال يجهل كيف يقاوم الإغواء ٥ .

ومن هذا ، نرى أن لدينا هنا مثالا للطريقة التى اتبعها فيلون لاستخدام الأخلاق اليونانية ، في صالح نظرية التقدم الأخلاق الغرابة .

٣ – المذهب الكلي والزهد

تتلخص العلامتان المميزتان للمذهب الكلبي فيما يلى : اعتبار اللذة أساسا للشرّ وللرذيلة ، واعتبار ضبط النفس الخير الأساسي ، إذ هذا يتيح لنا مقاومة مغريات

۱ — الحياة النظرية هي الحياة الأفضل والأقدس (« في الثواب والعقاب » ، ۸ ، ۲۱۱) . وفي مكان آخر (« حياة موسى» ، ۱ ، ۶۸ ؛ « في الثواب والعقاب » ۸ ، ۲۱۱) فرى أن العلاقة ليست و احدة؛ فالتأمل يرينا المبادئ التي يطبقها العمل ، فهو إذا سابق عليه .

 $[\]gamma = 0$ الفرار $\gamma = 0$ وكل التوسع الوارد في صفحات $\gamma = 0$ ير مى إلى الدفاع عن الحياة العملية . راجع تعريف الحياتين والتعارض بيهما : « حياة موسى $\gamma = 0$ ، $\gamma = 0$ ، $\gamma = 0$. $\gamma = 0$.

٤ - « في سفر التكوين » ، ١٦ ، ١٨٨ ؛ « في الثواب والعقاب » ، ٨ ، ٢ ، ١٦ .

ه – و في هجرة إبراهيم ۽ ، ١٤٦ – ١٤٧ .

اللذة . على أنه لا يمكن أن نقصر الأخلاق الفيلونية على المذهب الكلبى ، ولكن مما لاريب فيه أنه يشغل فيها حيزا كبيرا جدا . وسنحاول أن نبين كيف أن الزهد عنده مستمد كله من المذهب الكلبى .

لقد كان « فندلند » ١ أول من أشار إلى ما في فلسفة فيلون من آثار لضرب من الأدب الشعبي الشائع عند الكلبيين والرواقيين ، وهو النقد اللاذع الشديد . وما أن حلّ عصر الامبراطورية حتى غدا هذا النقد بحثا فلسفيا شعبيا ، حيث المبادئ الأخلاقية مردفة غالبا بنتائجها العملية القابلة للتطبيق على الحياة اليومية . وقد حفظ لنا « استَوبيه » نبذا من نقد أحد الرواقيين من عصر نيرون ، وهو « موزونيس » . كما أن « فندلند » قد عثر عند فيلون على نص مطابق كل المطابقة لهذه النبذ ، بل. تكاد المطابقة تكون حرفية فى بعض الأحيان . وهى ، على وجه التحقيق ، جميع الفقرات المتفرّقة في مؤلفات فيلون ، حيث يصدر حكما قاسيا على الترف وعلى الشراهة . وقد استعرض فى تلك الفقرات أهم احتياجات الإنسان ، من مأكل وملبس ومسكن ، بحسب تقسمات « موزونيس » ٢ ، ووصف بالتفصيل وصفا مصحوبا بالنقد ، الترف في المائدة ٣ وفي الملابس ؛ وفي المنازَل ° . وهاجم أيضًا ، طبقًا لمبادئ هذه الفلسفة ، الأخلاق والعادات المنحلَّة ٦ واللواط ٧ . فنحن إذًا إزاء نظريات تقليدية ، هي عبارة عن مواعظ أخلاقية مشتقة من الكلبية . وقد عارضها بصفة الحكيم وورعه وزهده، هذا الحكيم الذي يتقرّب إلى الله بقدر نقصان احتياجاته^

[.] ۱۸۹۰ برلین سنة ه Philo U. die Kyn. Stoische Diatribe – ۱

۰ ۲ - استوبیه ، « مختارات » ۱ ، ۸۶ ، ۱ ، ۳۷ ، ۸

٣ - « فى السكر » ، ٢١٧ - ٢٢٠ « فى الحياة التأملية » ، ٦ ، ٢ ، ٩٧٤ ؛ « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٨٤ - ٢٥ ؛ « فى الزراعة » ، ٢٢ - ٢٢ .

٤ - « فى الرؤيا » ، ٢ ، ٢٥ - ٤٥ « فى الأجور والعقوبات » ، ١٧ ، ٢ ، ٤٢٤ ؛
 « فى الحياة التأملية » ٤ ، ٢ ، ٧٧٤ .

ه 🗕 « في الرؤيا » ، نفسه ؛ « في الكروبيين » ، ١٠٤ – ١٠٥ .

^{. 1.7} c quod det. pot. ins. - 7

٧ - « في الحياة التأملية » ، ٧ ، ٢ ، ٠ ٤ .

٨ - راجع كلمة «كزينوفون» التي بين « جوئيل» أخيرا

⁽der rechete und der xenoqhontinische Sokrates. 1901, t. 2, p 664)

أولا — لكن أثر المذهب الكلبي يتجاوز هذه الحدود بشكل عجيب . ذلك لأن فيلون عند ما يرى في اللذة مصدرا للشرّ ، وعند ما يجعل المجهود المبذول لمقاومة اللذة مبدأ للخير ، لا يكون إلا متبعا لمبادئ الأخلاق الكلبية . وقد شرحت هذه الأفكار بنظام دقيق شديد ، قلّما نجده عند المؤلف في كتابيه الثاني والثالث من «الحجازيات » اللذين يعتبران ، في أجزائهما الأخلاقية ، بحثا حقيقيا في الأخلاق الكلبية وهاتان الرسالتان هما عبارة عن تاريخ أخلاقي للنفس ١ . فالعقل الذي كان في بادئ الأمر محايدا من ناحية الأخلاق (الكتاب الأول ص ٩٥) ، ينضم إلى القوى الذهنية الأخرى فتصبح دعامات له (الكتاب الثاني ص ٧ و ٨) . ولكن عند ما تعمل قوة الإحساس ، لايسع العقل إلا أن يسير وراءها ، في طريق مغريات العالم المحس ، فيرتكب عندئذ الحطأ الأول . فلا الإحساس نفسه (الكتاب الثالث ص ٧٧) سيئا ، ولا العقل ، لكن الشرّ هو خضوع العقل البصير للإحساس الأعمى . ويتم هذا الخضوع بفعل اللذة (الكتاب الثاني ص ٥٠ و ٥١ و ٧١ ، والكتاب الثالث من ١٠ إلى العقل أيضا .

فاللذة هي إذاً أساس الإثم ، ومما لاريب فيه أن أصل مثل هذه الفكرة كلبي . ولنبين أولا أن ما في هذا الكتاب من تحليل للذة والشهوات المرتبطة بها ، معارض مباشرة للمذهب الرواق ، بل لايخلو من آثار الجدل ضده . إن تصوّر اللذة أقرب إلى الفكرة الأبيقورية ، ولكنه مشوّه ، إلى حد ما ، بما وجهه إليه أحد الخصو م الذي كان يريد قتاله . فالرواقيون يعرّفونه الشهوات الأربع الأساسية ، كلا منها على حدة . بعكس الأمر عند أبيقور ، فكلها متصلة باللذة ، كما هو الأمر هنا . ذلك لأن الرغبة لاتوجد إلا نتيجة لحبّ اللذة ، وللألم الذي يشعر به عند زوالها ، وللخوف من عدم وجودها ٢ .

أصلها الكلبى : عدم الحاجة لشيء هو أمر إلهي ، والحاجة إلى أمور صغيرة هو أمر قريب من الإلهي (۱۰ ، ۲ ، ۲ ، ۳۷۷ .

۱ – راجع التقسيمات التي أوردها « بوسيه » في der Schulbetrieb ، ص ٤٣ وما يليها .

 $^{. 117 \}cdot 7 - 7$

وخلافا لرأى الرواقيين ، يؤكد فيلون أن الشهوات ليست أحكاما ١ ؛ فهو ينسب اللذة وغيرها من الشهوات ، للجزء غير العقلي من النفس دون سواه . ثم يورد الحجة الافلاطونية المعروفة فيقول : بما أن العقل يحارب الشهوة ، فلا يمكن أن يقيم معها في مكان واحد . فاللذة لاتهاجم إلا الجزء الشعبي » من النفس ، ولا يبدو أنها تمس العقل ٢ . وأخيرا ، فان الرواقيين كانوا يميزون تمييزا تاما بين الشهوات ، وبين النزعات الطبيعية المشتركة بين الإنسان والحيوان . أما فيلون ، فانه على الضد من هذا — قد حذا حذو أبيقور في هذا الصدد ، إذ أكد أن الرغبة عون مفيد للحياة بشرط أن تكون مقصورة على ضروراتها ، وبشرط ألا تضطر العقل إلى الحكم بأن موضوعاتها هي خيرات .

إذًا ، فإن دحض اللذة موجه فقط ضد المذهب الأبيقورى ؛ فان فيلون ينكر وجود اللذة المستقرة ، مخالفة منه للمذهب الأبيقورى . وهو يقول فى هذا بأن مثل هذه اللذة لاوجود لها ، إذ أن اللذة ليست كائنا ميتا لاروح فيه ، وإن الراحة لاتلائم إلا هذه الكائنات ٣ . وفى برهان آخر ، يقول : إن الذين « لايتفلسفون طبيعيا إلى حد كاف » أى الذين يسلمون بأن التمثيلات الناشئة عن الإحساسات تبين دائما الأغراض كما هى ، أولئك هم الأبيقوريون . ثم يدحض هذه الآراء بحجة مقدرة حسب الشخص المخاطب ، إذ يبين أن اللذة تبليد الإحساس الذى كان قبل ذلك مميزا ، بل وتمحوه أحيانا محوا تاما ٤ . وأضاف إلى ذلك أنه فى حالة السكر أو الامتلاء ، يتراخى الإحساس مما يؤدى فجأة إلى النوم ° . واللذة هى أيضا التى تظهر لنا أشياء يتراخى الإحساس مما يؤدى فجأة إلى النوم ° . واللذة هى أيضا التى تظهر لنا أشياء

۱ – ۲ ، ۲ ، ۱ . الحزء غير العقلي هو الإحساس والشهوات المستمدة منه ، « خصوصا إذا لم تكنأحكامنا» ـ

٢ – ٢ ، ٧٧ – ٧٨ . . وعن ضرورة اللذة راجع ٢ ، ١٧ . وبرهان افلاطون وارد في ٣ ، ١١٦ .

٣ — ٣ ، ١٦٠ . ومع ذلك فهو يسلم بوجود تمييز عاثل لذلك الذي أورده أبيقور ص ١٣٨ .

^{. 1} A E - 1 A T 6 T - E

[.] IAT 6 T - .

ضارّة قبيحة ، على أنها مفيدة جميلة ١ . ومن جهة أخرى ، فإن أهم الرذائل ، كاللؤم والمكر والظلم ، صادرة عن اللذة ٢ .

وهكذا ، نرى اللذة هى الرذيلة الرئيسية التى يرتبط بها سقوط العقل وجميع الشهوات وسائر الرذائل ٣ . وهذه كما نرى ، نظرية كلبية فى جوهرها . ولا ريب فى أنها تتخذ أحيانا أشكالا افلاطونية ؛ إذ أنها كثيرا ما ترتبط ، خلال هذا العرض ، بتقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام ، وبترتيب طبقات وظائف النفس التى يجب أن يكون العقل على رأسها أ . ولكننا لانستطيع أن نرى هنا سوى الشكل الخارجي للنظرية . فإذا تعمقنا الأمر ، وجدنا من المناقضة للمذهب الافلاطوني ، وللمذهب الفيثاغورى الجديد المعاصر لفيلون المستمد منه ، اعتبار اللذة شيئا سيئا فى ذاته ؛ إنه ليكنى للفضيلة الكاملة أن تكون اللذة محددة ، وليس بها من حاجة لاستئصالها .

ومن جهة أخرى ، نلاحظ أن وصف فيلون للذة شديد الشبه بالتعبيرات التى استعملها الكلبى « ديون خريز ستُوم » ، بعد ذلك بنصف قرن . ويعتقد « ديون » هذا ، أن اللذة من أعداء الإنسان ، فهى « الوحش الأشد مراسا من الجميع ، الماكر الدقيق » . وهى تجعل من الإنسان وحشا ، كما جاء فى خرافة « سيرسيه » لهوميروس ؛ إنها متنوعة ومتعددة الأشكال ، فيجب الفرار منها إلى أبعد مدى ممكن « . هذا ، ومما تجدر ملاحظته أن الفرار من اللذة فى نظر فيلون ، هو فى الوقت نفسه فرار خارج العالم المحسوس ، وبذلك ، قد وضع فوق المذهب الكلبى مذهبا متعلقا بالمعرفة التصوفية . لكن التحليل سيؤ دى إلى الفصل بين هذين العنصرين .

 $^{. 117 \}cdot 7 - 1$

 $^{. 1 \}cdot v \cdot r - r$

٣ – فاللذة وحدها (مع الجسم) هي سيئة في ذائها ، ٣ ، ٦٨ – ٦٩ .

عرض مفصل التقسيم الثلاثى ، ٣ ، ١١٥ ؛ والغرض الوحيد منه هو فصل مركز الشهوات عن الحزء المسيطر خلافا لرأى الرواقيين .

o — Vt ، ۲ ، وقارن فيلون ، ۲ ، ۷۲ ، ۱۰ ، ۷۲) . وقارن فيلون ، ۲ ، ۷۲ — ۷۰ ؛ .
 وكذلك راجع أيضا ،۰۰ ، ۸۰ ، ۲۰ حيث اللذة هي « السيد الأول الشديد المحال الذي يجتذب إليه الأفراد والملوك كذلك » .

ثانيا – لما كانت اللذة هي العدو الرئيسي ، فالفضيلة الأولى مكانة ، التي تقابل اللذة ، هي ضبط النفس والعفة . وقد خصص فيلون الجزء الأخير من الكتاب الثاني (ص ٧٩ – ١٦٠) ، وجانبا من الكتاب الثالث (ص ١١٨ – ١٦٠) ، للكفاح الداخلي ضد اللذة والشهوات والرذائل ١ . ولا تكتسب هذه الفضيلة إلا بسلسلة من الآلام والجهود المتكررة ، والتي تكون في مجموعها الزهد .

وهذا المذهب المتعلق بالمجهود الأخلاق يوجد معروضا في وضوح في رسالة قرابين «هابيل وقابيل » ٢ وهو تقليد القصة الرمزية الشهيرة التي وضعها هرقل بين الرذيلة والفضيلة ، والتي أوردها «كزينوفون » . وهذه القصة التي نسبها مؤلف les Mémorables أي السوفسطائي «بر وديكُس » ، مشتقة في الحقيقة من مدرسة «أنْتِسْتين » الكليي ، كما ثبت أخيرا ٣ . على أن الشكل الذي أخذته عند فيلون يختلف اختلافا يسيرا عما جاء عند كزينوفون . وإن كان لايوجد أي تغيير في الموضوع وبحث هذه الاختلافات يؤدي بنا بسهولة إلى التحقق من أن النظرية وصات إليه عن طريق وسطاء من أنصار المذهب الكليي . على أن من الواجب أن نلاحظ أولا أن اللذة حلت فيه محل الرذيلة ، واللذة هي العدو اللدود وأساس كل الرذائل عند الكلبيين كما هو معروف .

أما الإضافات ، فلا تعدو كونها توسعات خطابية ، وتعبيرات عسيرة ، تكشف عن معلم بلاغة يحاول شرح نظريات معروفة ، شرحا جديدا مبتكرا فى طريقته . ولنذكر هنا صورة اللذة ، مشبهة بفانية (فقرة ٣٣) ، وهى التى أشار إليهاكزينوفون إشارة عابرة (فقرة ٢٢) ، والقوائم الطويلة المبينة فيها الرذائل والفضائل التى

^{1 –} إن الأهمية من وجهة النظر الكلية هي التي تفسر عند فيلون وسع كلمة : « الصبر » في المقدمة غالبا ، بدلا من التقوى و العدل (« إبراهيم » ، ١٠٣ ؛ ، ١٠٣ قد أعيد إلى مكانه الأصلى ٢ – ٢٠ – ٤٥ . والتوسع الوارد ابتداء من فقرة ٢٠ إلى فقرة ٣٣ قد أعيد إلى مكانه الأصلى في طبعة « كوهن » ، وهو الذي وضع خطأ ضمن رسالة أخرى من رسائل فيلون في المخطوطات وفي الطبعات السابقة .

۳ – « جونیل ، سقراط » جزء ۲ ، ص ۲۳۰ .

٤ – وقد عثر علىهذه المقارنة أيضا عند « ديون خريز وسيوم » الذي تأثر تأثرا كبيرا بالمذهب الكلبي.

تصاحب اللذة والفضيلة (فقرة ٢٢ و ٢٧) ١ . والنعوت والسب المائة والسبعة والأربعين لصديق اللذة ، وكلها نعوت سباب ، مصدرها بلا شك معلم بلاغة أيضا ٢ . وتقعر معلم البلاغة ظاهر جلى في الفقرة ٣٦ حيث يعرض اطلاعه الفلسني الواسع في نظرية الألوان . وهنالك تفصيل بسيط يدل على مدى التشويه الذي وقع في تلك القصة الرمزية حتى وصلت إلى فيلون . فعند كزينوفون ، تختم الفضيلة بها مقالها ببيان مزايا الحياة الفاضلة (فقرة ٣٣) ، لتكون عوضا للإنسان الفاضل عما تحمله من آلام . وهذا الشرح الذي يرجع على الأحرى إلى المذهب النفعي الذي خمله من آلام . وهذا الشرح الذي يرجع على الأحرى إلى المذهب النفعي الذي ذهب إليه كزينوفون ، أكثر من رجوعه إلى قوة الكلبيين الأخلاقية ، لاأثر له عند فيلون . بل على نقيض ذلك ، نرى عند فيلون أن استهلال مقال الفضيلة (فقرة ٣٠) يوجه نقدا صريحا للشرح المتقدم ، فالفضيلة تقول : « سأسكت عما يكون من السرور من تلقاء نفسه ؛ فني هذا الصدد ، الوقائع ستتكلم » .

ومدح المجهود وارد في مقال الفضيلة (فقرة ٣٥ – ٤٥) . إنها تؤكد أن المجهود هو الوسيلة الوحيدة لكسب أى خير ؛ سواء أكان هذا الحير فضيلة ، أو فنونا ، أو خيرات نفسية أو جسمانية : فالله وحده ، الذي لايتعب بطبيعته ، يملك كل الحير بلا مجهود ؛ لكنه منح الحنس الفاني المجهود ، كوسيلة للوصول إلى الحير . وإذا كان الجسد لا يستطيع أن يعيش بلا غذاء ، فكذلك النفس ، لا تستطيع كسب الحبر بغير المجهود ؟

ونستطيع أن نقرّب إلى مدح العمل هذا، عددا كبيرا من الشروح أو التوسيعات المستمدة من إلهامات مماثلة . ففيلون يشعر بأحوال حياة المجهود الأخلاق وبضرورته، ثم يعبر عن ذلك تعبيرا دقيقا متناسب الألوان ؛ . ويتبين له أن هذا المجهود له

۱ – و هذا التعداد يذكرنا بتعداد الفضائل في أشعار «كلييانت » التي ذكرها « أو زيب » في prep· ev· التي ذكرها « أو زيب » في ١٣٠ ، ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ . ١٣٠ .

γ – المصطلح ραστωνη الذي يدل على الحياة السهلة لصديق الشهوة ، وارد بنفس اللون عنـد « ديوخريزوستوم » ، ۲۰ ، فقرة ۱۶ .

٣ – فقرة ١٠٤ . والمقارنة بين الجهد والغذاء موجودة أيضًا عند « سنكما » ، رسائل ، ٣١ ، ٤ .

ع – راجع خاصة « حياة موسى » ۲ ، ۱۸۲ – ۱۸٦ .

٢٢ - الآراء الدينية والفلسفية

جزاؤه من حيث هو ، حتى ولو لم يحقق الغرض الذى يرمى إليه ١ .

ثالثا — إن رسائل «سنكا » لـ « لوسلينس » العامرة بالنصائح العملية ، وما أثر عن «موزونيس» عن الزهد، يبين لنا بيانا كافيا أن المسألة الكبرى التي كان لها الأولوية على جميع المسائل الأخرى ، هي تلك المتعلقة بالتقدم الأخلاق الداخلي ، وشروط الانتصار على اللذات والشهوات . وحالة الزهد النفسية الفيلونية تشغل مكانا محترما بين جميع هذه المحاولات . نعم إنها ليست كل مذهبه الأخلاقي ، كما هو الأمر عند الكلبيين ؛ الكنها مع ذلك ، تقوم بدور له أهميته الكبرى ، فهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالآراء التي شرحها «موزونيس » بعد زمن قصير ، وبنظرية المنتفع أو النفعية التي انتقلت إلينا من «سنكا » .

وضرورة الزهد ناشئة ، على حسب رأى « موزونيسُ » ٢ ، عن أن الفضيلة ليست نظرية فحسب ، بل وعملية أيضا . ولما كان الإنسان مركبا من جسد ونفس ، فيجب أن يكون الزهد جسمانيا وروحيا ؛ والزهد الجسمانى هو القناعة أو العفة ، والزهد النفسى هو المعرفة البرهانية للخيرات الحقيقية ، والرياضة على تحمل الآلام المزعومة . ومن الواضح أن في هذا شبها أبديهيا بزهد فيلون ، الذي لأنه مرتبط ضرورة بالجسم ٣ ، يوثر في آن واحد على كل من أجزاء الجسد والنفس ٤ . والزهد هو ، من جهة البحث عن الفضيلة . أومن جهة أخرى ، معرفة احتقار الجيرات الكاذبة ٥ . فالقراءة ، والرياضة ، والقيام بالعبادة ، والتأمل في الخير ، والقيام بالوظائف — تلك هي عناصر الزهد ٢ .

١ - سنتعرف هنا إلى مذهب أحقية الإرادة ، وهو مذهب أقرب كثيرا إلى مذهب « كانت » منه إلى مذهب الرواقيين .

۲ – « استوبیه ، مختارِ ات » ، ۲ [،] ۱۳ .

۳ – « فی الرؤیا » ، ۱ ، ۲۶ .

٤ - « المجازيات » ، ١ ، ٨٣ ؛ « في الحماعة » ، ٣١ .

ه – صورة الزاهد « في الجماعة » ، ٢٤ – ٣٤ .

٦ - « الحجازيات » ، ١٨ ؛ والتعداد مختلف نوعا : « فأقسام الزهد » هي البحث ، والفحص ، والاطلاع ، والسباع ، والانتباه (.كل هــذا يقابل الرياضة والـــتأمل) ، والورع ، وعدم.

هذا ، ومن ناحية أخرى ، فان الزهد مطابق تماما « للرجل السائر فى طريق التقدم » عند الرواقيين أ . وقد ميز فيلون فى الزراعة (١٧٤ – ١٥٧) ، شأنه فى ذلك شأن سنكا ، بين ثلاث طبقات فى التقدم الأخلاق ، ورجال الطبقة العليا هم أولئك الذين بلغوا أسمى حدود الحكمة ، لكنهم يجهلونها ، إذ ينقصهم المثابرة والثبات فى الفضيلة (فقرة ١٦٠ ؛ سنيكا ، فقرة ٩) . وفى وسط هذه التأثيرات المتباينة ؛ فرى أن الطابع المميز الحاص بفيلون ، هو الأهمية التى يعلقها على مكافحة الإغواء ، فى الحياة الداخلية .

على أنه يجب أحيانا تجنب المكافحة المباشرة ؛ فكثيرا ما يبلغ الإغواء من القوة حدا يجعلنا عاجزين عن المقاومة ، نظرا إلى حالة التقدم المحدود التى وصلنا إليها . والعلاج الذى يصفه فيلون ، وهو الفرار ، نوع من جميع الحواس الداخلية ، به نتجنب تصور موضوعات الشهوات ٢ . وقد اتفق فيلون مع الكلبيين ، بحكم تجاربه ، على أن الانتقال من بيئة إلى أخرى ، « والعزلة » ، ضعيفا الأثر فى هذا الصدد ؛ فالذى يجب محوه من الفكر ، هو الصور المغرية للعالم المحس ٣ . إنه من الحطر والحطأ على الأقل فى رأى فيلون والمفكرين الذين يتصل بهم ، اتخاذ الوصية بالعزلة بمعناها المادى الحرفى البحت . إنه إذا لجأ الإنسان إلى هذه الطريقة ، انتهى به الأمر ، فى سبيل استبعاد كل أسباب الزلل ، إلى أن يعيش حياته متسولا زاهدا ، وليس هذا فى رأى فيلون – لحير النفس ولا لحير الحسد .

ويهاجم فيلون بشدة أولئك الفلاسفة ذوى الثياب الخلقة ، البؤساء ، الذين

الا كتراث بالأمور غير الحديرة بالا كتراث ، وهي تقابل أداء الواجبات ، التي تفتر ض في الواقع احتقار الثروة وجمع الأشياء المستخدمة كما دة للفضيلة دون أي غرض آخر (« من يرث » ، ٣٥٣) .

[.] $(1 \land - \land) \lor \circ \lor Ep. ad Luc. - \lor$

٢ – « فى الأجور و العقوبات » ، ٣ ، ٢ ، ٤١١ ؛ « المجازيات » ٣ ، ١٦ – ١٧ : الذكريات المستمرة تضر بالتفكير .

٣ – إذا انتهى في Exposition de la Loi (السابق ذكرها) إلى مبدأ الانفراد ، فليس الأمر كذلك في « المحازيات » ، ٢ ، ه . .

إن الصورة الواردة في « في الفرار » ، ٣٣ لا يمكن أن تنطبق إلا على الكلبيين ، وكذلك كل ما صحبها من توسع وشرح .

يمضون وقتهم فى الفراغ والبطالة ، ويرى فى لون الحياة هذا ، نتيجة للكبرياء الواسعة المدى ؛ إذ أن الذين يز اولونها يحاولون تجاوز حدود الحياة الفانية ، واتخاذها حجة للفراغ ولراحة لم يكسبوها بغير هذا الطريق . ذلك لأن الفضائل التى يتظاهرون بها لايمكن أن تعرف إلا فى أعاصير الحياة العاملة ؛ فكيف نعرف هل أنت حقيقة تحتقر الثروة ، إذا كنت لاتستعملها ؟ وكيف نعرف إذا كنت إنسانا ودودا لطيف المعشر إذا كنت تعيش على هامش المجتمع ؟ والخطر الذى أشرنا إليه هنا لم يخف على جميع الكلبيين . فقد رأيناه فى مقال معلم البلا فة الشهير « ديون » السابق ذكره ، وهو المقال الذى وضعه بعد أن قضى خسين سنة جامعا فكره وحواسه ا . ففى شرح لايختلف عن الشرح الوارد فى « « فى الفرار » ، بين « ديون » أنه لايجوز شرعا تضييع الفرص المتاحة لحدمة الوطن أو الأصدقاء ؛ ثم أوصى هو أيضا بعدم المزام حياة العزلة بل بالتزام حياة جمع الحواس الداخلية . ولما كان أثر فيلون فى « ديون » لايتطرق إليه الاحتال ، فاننا نرى هنا نظرية معروفة من قبل .

وجمع الحواس الداخلى ، هو الجانب السلبي للوصية ، أو المبدأ السابق ذكره ؛ أما التأمل الداخلى ، فهو الجانب الإيجابى فيها . فإذا وجدنا أنفسنا أمام أى إغراء ، وجب أن نتأمل فى حال الفاضل ؛ وهذا التأمل فى حالته المستمر المتكرر سينهى إلى تكوين رغبة فى نفوسنا تربطنا به ، وتنقذنا من الإغواء ٢ . وجميع هذه الوصايا ، هى وصايا الفطنة ، وهى تبين فن القيام بالمجهود الأخلاق فى فائدة دون إسراف ؛ وهذا الفن الذى يمكن مقارنته بالكفاح ٣ ، يتطلب نفس الحذر والاحتراس . إنه يجب معرفة تقدير قوانا وقوى خصومنا ٤ ، ليمكن لنا المكافحة على وجه أتم م ويجب أيضا جمع قوانا قبل المكافحة .

۱ — المقال العشرون (« أرنيم » ، ۲ ، ص ۲۵۹) . وقد أخطأ « بوسيه » (ص ٤١٧) كل الحطأ في معنى الزهد عندما جعل من الزاهد الرجل الحكيم المنعزل عن العالم ؛ فالزاهد على نقيض ذلك ، مازال يشترك في الحياة الاجتماعية ، بعكس العقل المطهر تماما ، فهو لا يشترك بعد فيهما .

۲ - « في الحبابرة » ، ٤٤ .

٣ - هذه المقارنة ، التي كثيرا ما كررها واتبعها فيلون ، معتادة عند الكلبين « ديون ، خطب »
 ١٢٠٨ النهاية ؛ « أرنيم » ، ٩٨ ؛ فيلون « في المجازيات » ، ٣ ، ٩٠ ؛ « تغيير الأسماء » ، ٩٨) .
 ١٨٠ ٣ ، « في هجرة إبراهيم ، ٢١٠ ؛ راجع قوة الشهوة الواجب مكافحتها في « المجازيات » ، ٣ ، ١٨ .

وهنا ندرك نشأة الحياة الأخلاقية الداخلية ؛ إنها تحدث مع ما يحوطها من « ركاب » التأمل الروحى والرياضة ، عند ما تقع صدمات خارجية عنيفة جدا ، إلى حد يحمل النفس على الانطواء « واجتياز لجة العالم المحس » ، ليكون بعد هذا أن تستريح في التفكير الطاهر ، وتمحو — ولو مؤقتا — من الفكر حملات هذا العالم التي هي جد مريبة هائلة ١ .

ويعرف فيلون نتيجة تلك الفكرة الثابتة التي بحكم استمرارها ، تنطبع في الذهن وينتهي بها الأمر إلى اجتذابه بالرغم منه ٢ . وبقدر نما يعتبر خطرا مسايرة الأثر السيئ الذي يشجع نشؤ الشهوة ونموها ، بقدر ما يكون مفيدا التأمل الذي يثبت في الفكر مبدأ أو حكمة فاضلة . والذاكرة ، وهي الموهبة المستخدمة هنا ، تستطيع أن نحفظ في الفكر إحدى الصورة التي تريد ، حفظا مستمرا ، دون أن تفقدها . فللذاكرة إذاً قيمة عظيمة في الحياة الداخلية ، فلولاها ، لما أمكن للفكرة أن تمس الروح إلا سطحيا ، وللحظة واحدة ، وبفضلها تلوك النفس الأفكار وتجرها لتتمثلها تمثيلا تاما عيقا ٣ .

هذا ، والتكرار طريقة تربوية كثيرا ما امتدحها فيلون ولجأ إليها هو نفسه ، لترشيح الأفكار فى أذهان المستمعين ؛ . لكن الأمثلة تبين لنا أننا لسنا هنا إزاء تكرار آلى ، بل أمام تفكير أو تروّعيق . فبدلا من أن يقوم الإنسان المفكر فى تروّ بتأدية واجباته ، مثل احترام والديه ، نراه ينتمى فى ذهنه أسباب هذه الواجبات ، وهى أن أبويه ولداه وغذياه وربياه ° . ومسألة أصل العالم هى أيضا موضع تأمل روحى ٦

١ – « المجازيات » ، ١٨ عند ما تكون الشهوة محتدة علينا أن نجتاز نهر المحسوسات .

۲ « في المحازيات » ، ۳ ، ۱۹ .

٣ - « فى نسل قايين » ، ١٤٨ - ١٤٩ . عن المقابلة بين الذاكرة والذكريات ، راجع رمزا بنى يوسف « المجازيات » ، ٣ ، • ٩ وما بعدها ؛ « فى الاجتماع » ، ٣٩ وما يليها . وظيفة الذاكرة فى « الطبيعة الطيبة » ؛ « فى تغيير الأسماء » ، • ١٠٠ - ١٠١ ؛ « فى سفر التكوين » ٤ ، ١٣٦ ، ٨٤ ؛ وصف الذاكرة « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٢ ، ٩٢ ، ٩٢ ، ٩٢ ، ٣٢٠ .

٤ - «في سفر التكرين » ، ٤ ، ١٠٦ ص ٣٢٨ ؛ «في الزراعة » ، ١٤٥ .

ه - « المجازيات » ، ٩٨ - ٩٩ المقارنة بغذاء المصارع تنم غالبا أيضا عن مصدر كلبى . قارن « إيبكتيت » ، ٢ ، ٩ ، ١٨ .

۳ – « فی الرؤیا » ، ۱ ، ۲۶۹ .

عند الزاهد . فالزاهد إذاً ، ليس مجرّد تقوية النفس برياضة تمهيدية ترمى إلى جعل المكافحة في سبيل الفضيلة أمرا ممكنا ١ .

لكن نفس الزاهد هى دائما عرضة تغيير مفاجئ ، يهبط بها من حيث صعدت . « فالزاهد بطبيعته لايبتى فى حالة واحدة ؛ إنه تارة يرتفع إلى العلاء ، وتارة ينزل فى اتجاه عكسى . وحياة الزاهد هى ، كما قال أحدهم ، فى تناوب وتعاقب ، وتتقطع بين اليقظة والنوم »٢ . والمقصود هنا هوالإغراء المفاجئ الذى يجتذب الزاهد رغم أنفه . (راجع « فى الزراعة » ١٧٠ وما بعدها) .

ورغم وجود هذا الشعور بالعقبات التى تعترض طريق التقدم الأخلاق ، يحاول فيلون بكل الوسائل ، مراعاة النتائج التى نصل إليها ببذل هذا المجهود . وهنا يجب أن تعتبر الورع أو العفة جزءا جوهريا من « الزهد » ؛ فبفضل الورع ، يمتنع الزاهد عن جميع المشاهد التى قد تثير فيه الإغراء . وبينا نراه على استعداد للتسليم ، مع مؤلف « المسألة » الرواقية عن السكر ، بأن الحكيم يستطيع أن يسكر دون أن يفقد حكمته ، نراه من جهة أخرى يقول : إنه يجب على الزاهد تجنب جميع مظنات السقوط ، وذلك بالفرار منها والامتناع عنها ، وفي الحياة العلاجية ، التي هي المثل الأعلى للزهد ، يصبح الورع مصدر جميع الفضائل وأساسها ٣ .

رابعا ــ هنالك تعارض عجيب بين التصوّف الفيلونى ، وبين الأخلاق الكلبية القوية التي تجعل مثل هذه الأهمية للشخصية وللإرادة البشرية .

لذلك ، نرى فيلون يكملها بسمة من شأنها أن تقيد معناها تقييدا غريبا ؛ فالزهد، لأنه عمل من الأعمال التي تخص الإنسان ، هو على ما يرى فيلون ، نشاط ظاهرى أكثر منه حقيقيا . إنه الوسيط بين نقطة قيام ، أى الطبيعة الطيبة السعيدة ، ونقطة وصول ، أي الكمال ، وكلاهما غير خاضع للإنسان ٤ .

۱ – « في الزراعة » ، ١٦٠ .

۲ - « في الرؤيا » ، ۱ ، ١٥٠ - ١٥٠ .

٣ - « فى الحياة التأملية » ٤ ، ٢ ، ٢٧٤.

٤ – « في هجرة إبراهيم » ، ٣٣ .

وقد حلّ فيلون ، حلا تصوفيّ الاتجاه ، صعوبة أخرى اعترضته في النظام الكلى . إنه إذا كان الغرض هو أن ينشد السعادة في الفضيلة ، فكيف يمكن أن يكون العمل والمجهود ـ وهما شاقان ـ جزءين لايتجزءان من الفضيلة المغرية ؟ وقد سبق أن أجاب الرواقيون عن هذا السؤال، بأن وضعوا الجهد ضمن « الأمور التي لايكترث بها » لكن فيلون أحسّ بهذه الصعوبة ، فقال : إن الطريق المؤدى إلى الفضيلة ¹ وعر ؛ فبينها نحن نجاهد جهادا مرّا شاقا ، تمرّ بنا صور حياة اللذّة اليسيرة ، التي غادرناها منذ لحظة ، فتغرينا وتسحرنا أحيانا ٢ . ومن ثم نرى الظلم محبا للنفس ، والعدل شاقا متعبا ٣ ؛ وأصدقاء اللذة يسخرون من حياة أصدقاء الفضيلة ، هذه الحياة الشاقة الخالية من المجد ٤ . وهذا الكد والألم هو محنة بمعنى الكلمة ° ، لايعلم إن كانت النفس ستخرج منها منتصرة . بل نعلم أنها ستهزم حتما إن لم يلحقها بعض اليسر واللطف . يجب أن نحبّ المجهود والكد ، وألا نعتبرهما ألما ، كما يظن عامة الناس ، بل يجب أن نعد هما مقبولين جدا . ولا يمكن أن يتم هذا إلا بحب الحير ، الناشئ عن هذا الكد ، والذي يجعله الغذاء الحقيقي للنفس ٦ . والحبّ الذي يجعل المجهود محبباً ، هو الحبّ التصوّفي الذي يلهمنا الله إياه باجتذابنا إليه ٧ ، هو القرابة الوثيقة والاندماج في موضوع رغبتنا ^ .

۱ – « في نسل قابيل » ، ١٥٤ ـ هكذا يعتبر ، أيضا الكثيرون (« في الاجتماع » ، ١٦٢) .

۲ - « في نسل قابيل » ، ه ه ١ .

٣ - (في الاجتماع)) ١٦٣ .

[.] $r \in quod det$ pot $\cdot ins ' - - \epsilon$

ه – « فى الاجتماع » ، ١٦٤ . « إن التجربة والفحص غير المرئى للنفس مرتكزان فى العقاب والمرارة ويصعب تقرير الحهة التى ستميل إليها النفس » .

^{7 - «} في نسل قابيل » ، ١٥٦ . لقد ألتي الله في النفس حب العمل والمحهود ١٥٨ ؛ « إن غذاء النفس هو أن تجد الألم لذيذا ، لامرا » . « في الاجتماع » ، ١٦٢ : العقاب هو العيد الحقيق للنفس ؛ شرحه ١٦٦ . وإن سبب الانتصار ليس المحهود البسيط ، بل ما نجد فيه عذوبة وحلاوة ، وهذا يتم من طريق حب الحمال . ٣٦ - ٣٧ « في هجرة إبراهيم » .

γ − راجع موقف الله في النصوص السابقة وفي « هجرة إبراهيم » ، ۴ − ٥٠ ؛ . quod det· pot ins م ، إن الله يتقبل النفوس المتضرعة » ﴿

٨ – من الصعب تعيين حميع الموضوعات الحاصة بالمذهب الكلبي ، والتي أوردها فيلون تفصيلا

٤ – الطبيعة والتربية

كان المذهب الكلبى من المذاهب الأخلاقية الأكثر انعزالا وانطواء على مبادئه في العصور القديمة ؛ فالمجهود الزهدى كان في نظره هو الطريق الوحيد للفضيلة أيل العصور القديمة والطبيعة تستطيع أن تعد مقدما للفضيلة والم يكن يرفض أبشدة المذهب السفسطائي القائل بأن غاية الحياة يمكن أن تدرك عن طريق التربية العقلية ولم يبلغ سقراط هذه الدرجة من العزلة والانطواء على المبادئ وانعم وانه اتخذ علم المفاهيم الكلية دعامة للفضيلة واكنه كان يجعل تقد م هذا العلم خاضعا لشرط إرادى وهو السيطرة على النفس أما افلاطون فقد ظل ردحا من الزمن يشك فيما إذا كانت الفضيلة شيئا يتعلم واكنه سلم في النهاية بضرورة وجود العلم من جهة والاستعدادات الطبيعية الغريزية من جهة أخرى وهي التي ينسبها إلى المعونة الإلهية وأخيرا وقد أعطى أرسطو الصيغة النهائية لهذه الفكرة نفسها واضحة جذابة مذاهب تكتسب بالطبيعة وبالزهد وبالتعليم وهكذا أدمج في صيغة واضحة جذابة مذاهب

ور بما يجب أن نضيف تفنيد مذهب اللذة الأخلاق (« فى الرؤيا » ، ٢ ، ، ٢٠٨ – ٢١٥) الذى يعتبرُ اللذة ممتدة إلى الماضي وإلى المستقبل ، على طريقة أبيقور .

ونما قاله « ديون خريزوستوم » (« خطب » ، ص ٢٥٧) نعرف أنه كان يوجد في عصر « تراجرن » عدد كبير من الفلاسفة الكلبيين في الإسكندرية .

۱ — « ديوجين اللاثرسي » ، ٦ ، ١١ ؛ وفيرأي « أنتستين » » أن فضيلة العمل ليست بحاجة لكثير من الكلام و لا من المعرفة .

۲ — « بروشار ، الأخلاق عند افلاطون » ، السنة الفلسفية ، ١٩٠٦ . وللتمرين نصيبه أيضا ؛ وقد قوبل بين الحكمة وسائر فضائل النفس ، التي تكتسب مثل فضائل الحسد (الحمهورية ، ٥١٨ d. e.) .

من سبقوه أ . أما الرواقيون ، فقد تشدّدوا أولا فى شرح الأرادة ، وأخيرا سلمرا بأن ـ الفضيلة نظرية وعملية فى آن واحد .

وبدبهى أن هذه المسألة كانت « في عصر فيلون ، من أشد المسائل حيوية . إذ كان يتعين آنئذ تحديد المركز الذي يجب أن يشغله في التربية الأخلاقية ، كل من المعرفة النظرية والتمرين العملى . وقد رأينا كيف شرح فيلون الحل الكلبي للمسألة ، شرحا قويا موافقا للمذهب ، فقال : ليس الإنسان في أصله وفطرته طيبا أو شريرا ، بل خلق والفضيلة فيه بالقوة ، ثم أصبح إما سيئا أو شريرا بالسقوط في اللذة ، أوطيبا بمقاومتها عن طريق المجهود .

وإذا كان يوجد في هذا الزهد شيء من العناصر العقلية ٢ ، فهو بلا مراء ضئيل جدا ، ومضحى به في سبيل الإرادة . لذلك لا يمكن إلا أن ندهش عند ما نرى فيلون بعدئذ يسلم مع أرسطو ، بوسائل الفضيلة الثلاث : الطبيعة ، والمران ، والتربية ، فهذا تناقض ظاهر مع المذهب الكلبي . وقد اتخذ فيلون هذه الصيغة بمعنيين مختلفين نوعا ؛ فبالمعنى الأولِ ، هذه الوسائل الثلاث مي التي يجب أن تتعاون معا لإنتاج الفضيلة ، إذ أن الطبيعة والزهد والتعليم متحدة معا ، مثل « النعم » الثلاث ٣ ؛ وبالمعنى الثانى ، يكون كل من هذه الوسائل ، متحدة وحدها ، كافية لتقودنا إلى الفضيلة . فالإنسان الكامل بطبيعته ، دون حاجة إلى مجهود أو تعليم ، يقابله الزاهد الذي يكتسب الفضيلة بالكد والمشقة ، كما يقابله ذاك الذي يكتسبها بالتعليم ٤ . وبهذا المعنى الثانى ، يمكن قبول المذهب الكلبي كوجهة نظر حقيقية وإن كانت جزئية .

۱ — « أرسطو » عند « ديوجين اللائرسي » ، ه ، ، ١٨ .

٢ – المطالعات و التأملات الروحية .

٣ - « إبراهيم » ، ٤ ه ؛ راجع في قطعة مشائية في ٣٨ ، مصادر الفضيلة الثلاثة : الطبيعة الطيبة ، نصائح الشريعة ، وبذل المجهود . وليس الزهد ممكنا دون أن يكون له أساس طبيعي سعيد الطالع نوعا (وهذا متعارض تماما مع التعادل الأخلاقي الوارد في « المجازيات» ، ١ ، ه ٩) . إن التعليم غير ممكن بلاجهد ، والحهد غير ممكن بلا تعليم (« إبراهيم » ، ٣٥) ؛ وراجع الصفات الطبيعية لموسى بدون التعليم ، (« حياة موسى » ١ ، ٢١ - ٢٣ ، وصفات الذاكرة « في تغيير الأسماء » ، ٢١٢) .

٤ - « يوسف » ، ١ . هنالك ثلاث و سائل لا كتساب الفضيلة ، و هنالك ثلاثة طرز مختلفة من الحكماء .

لكن المعنى الأوّل ليست له ضد الزهد كل القيمة التى تبدو فى بادئ الأمر . فعند ما اعتبر فيلون الطبيعة الطيبة مبدأ للتعليم ، قصر حديثه على الصفات العقلية ، دون الفضائل . وعند ما عكس الآية فجعل التعليم مبدأ للطبيعة (« مسائل فى سفر التكوين » ١٧ ، ١٧١ وما بعدها) ، كان كل ما يقصده هو أن الحكيم يعرف مباشرة ما يحتاج الإنسان العادى لتعلمه زمنا طويلا . وأخيرا فيلون لا يتحد ث إلا فيا ندر ، عن الفضائل الطبيعية ، كالواجبات العائلية ، بل إنه لا يعترف لها بأية قيمة حقيقية إذا تناولها بالأسلوب الفلسني العلمية .

إلا أن الأمر ليس كذلك عند ما يتخذ من الطبيعة والتعليم والزهد ، ثلاث طرق طاردة أو مانعة بعضها بعضا ، لاكتساب الفضيلة . فهو عندئذ يقيد وظيفة الزهد والمجهود تقييدا عجيبا .

أولا — أيجوز أن توجد الفضيلة في النفس بطبيعتها! ويقابل أو يعارض هذا التأكيد التفاؤلي جميع أفكار فيلون المتعلقة بالحالة الداخلية للطبيعة البشرية. فالإنسان في رأيه موصوف على أنه متعادل أخلاقيا ؛ فالله لم يشأ أن يوجهه بطبيعته لانحو الخير ولا نحو الشرّ ، وذنك لكى يترك له حرية الاختيار ، ومن ذلك فضل الاختيار . ومن جهة أخرى ، يسلم بوجود شرّ أصلى ، وينسب هذا العيب للمخلوق بوجه عام ، بحكم أنه ولد ٢ . ومما لا شك فيه أن هذا التشاؤم مرتبط بملاحظات أخلاقية ، كما أنه مرتبط ، في الوقت نفسه ، بنظريات المادة التي تدخل على العالم عنصرا من عناصر النقص ٣ . وفضلا عن ذلك ، فهو مرتبط أيضا بنظرية الأورفيين عن الجسد، الذي تحمله النفس معها كالحثة ؛ هذا الجسد المقيدة بقيوده ، والذي هو أساس كل دنس وكل شرّ . أ والواقع أن هنالك طبائع متحدة اتحادا وثيقا بالروح البشرية وهي

۱ — هي حميع مشاعر الأسرة ؛ راجع de paro col ، ٤ ، ص ١٥ ؛ ٦ ، ص ١٩ — ٢٠ الخ .
٢ — « حياة موسى » ، ٢ ، ١٤٧ . إن الحطيثة فطرية في طبيعة الحادث ، فعند الإنسان تتكاثر الرذيلة منذ سنى الحياة الأولى (« في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٥٧ ، ٣٦٥) ؛ الشر مثبت في الإنسان ، نفس المرجع ، ٢ ، ٤٥ (« هاريس » ، ٢٤) .

تقابل عالم ما تحت القمر للسهاء (« في سفر التكوين » ٤ ، ١٥٧ ، ٣٦٥) .

٤ – « في الاجتماع » ، ٨٤ ؛ ر في « سفر التكوين » ، ١ ، ه٤ ، ٣٠ ، إن رذيلة آدم هي أنه

طبائع سيئة ملعونة بذاتها ، وبقطع النظر عن كل خطأ : وتلك هي اللذة المغوية ، والجسد الذي هو أساسها . على أن هذه الفكرة مختلفة نوعا عن الخطيئة الأصلية التي قورنت بها أحيانا أ . فالخطيئة الأصلية اختيارية ، أما اللذة المغوية فإنها طبيعية غريزية ؛ والخطيئة الاختيارية أقرب إلى الخطأ الذي ارتكبه آدم ، عندما اندفع العقل ، وهو أخلاقيا على الحياد ، في طريق اللذة .

على أن هاتين الفكرتين عن الحالة الداخلية للطبيعة البشرية ليستا متخالفتين إلا ظاهريا . وعدم الاكتراث الأخلاق والإثم ليسا منسوبين إلى كائن واحد بالذات . فالكائن الأخلاق الذي ليس إلى الخير ولا إلى الشرّ ، ليس هو الإنسان المركب ، بل هو العقل المستعد للولوج في الحسد ، والذي لم يلج فيه بعد ٢ . فهو حتى تلك المرحلة ما زال داخلا في دائرة عالم سام ؛ بل ويستطيع أن يظل فيه ، كما يتبين من إحدى الفقرات المتعلقة بأصل النفوس ٣ . والعقل لايتخذ جسدا إلا بعد أن يمسـه الستحر ، وتجد به أعاصير الحادث . هنا يبدأ الخطأ والإثم ، على ما يبدو ؛ لأن الحسد سيئ في ذاته ، لأن الحياة مع الحسد تحوى حتما لذ ات سيئة في ذاتها ، وإذ العلانسان سيئ بطبيعته .

والآن كيف نستطيع التوفيق بين هذه الفكرة والحكمة بالطبيعة ؟ قد يجب أن تفكر أولا فى النفثة الإلهية الموجودة فى نفس كل إنسان ؛ لكن هذه النفثة مجرّد قوّة غير عاملة من قوى الفضيلة ، فهى بذاتها تظلّ ميتة ، وفيا يتعلق بالفضائل التى قد يكون الإنسان ميالا لها بطبيعته ، فقد رأينا منذ قليل ماذا يجب أن يكون رأينا بشأنها . على أن وصف الحكيم يزيد ، بطبيعته ، فى هذا التناقض ؛ فهو حائز على

غادر الحلود ليدفن نفسه فى الحسد (انظر نظرية الملائكة : النفس الإنسانية ، حسب رأى افلاطون ، معتبرة نفسا هوائية يجتذبها الشر) .

۱ - « رينان ، تاريخ إسرائيل » ، ه ، ۳٥٩ .

٢ - « المجازيات » ، ١ ، ٣١ ، ٥٩ : العقل الأرضى ليس طيبا و لا سيئا .

٣ - « في الجبابرة » ، ١٥ ، حيث نجد وصف سقوط النفس في الجسد .

٤ - « الحجازيات » ، ١ ، ٣٤ ، ٢٤ ، ٤٥ و (إن العقل المتوسط موجود في الجنة (الفضائل) ،
 الكن النفس لاتعمل بها ، أو لاتمارسها .

فضيلة يكتسبها دون حاجة إلى معلم ، ويمتلكها دون مجهود ؛ بل هو على الأحرى معلم نفسه ؛ إذ أنه يثابر دون أن يخشى خطر الزلل ، وهو فى حمى من جميع أفكار الرذيلة المضطربة . إنه أسمى من الزاهد ، الذي يظل دائما على أرض مرزلقة ، وأسمى من الإنسان المتعلم الذي أنفق زمنا طويلا لا كتساب الحكمة ا . وهذه الصورة ، قد تعرفنا على كثير من خصائص الحكيم الرواقي وسهاته ، وخاصة تلك المتعلقة باستحالة فقد الحكمة ، إذ أن الحكمة في نظر الرواقيين مكتسبة دائما . وربما كان من الأصوب مقارنة الحكيم الرواقي بالآلهة ، الذين يملكون الحكمة بطبيعتهم ، خلافا للحكماء ؛ وسنثبت هذه الفكرة فها بعد .

وللتوفيق بين هذه التأكيدات المتناقضة ، يجب أن نتفهم اختلاف وجهات نظر فيلون . فالحكيم بطبيعته له معنيان ؛ فهو يعنى أولا طريقة وجود ، وحالا من أحوال النفس الإنسانية ؛ كما أنه يعنى ثانيا كاثنا حقيقيا ، لكن هذا الكائن لن يصبح إنسانا .

هذا ، وقد رأينا فى نهاية الفصل الخاص بالزهد ، كيف أن عنصرا غريبا عن المجهود الإرادى لازاهد تدخل لإكمال عمله . وكان هذا العنصر هو رغبة فى الخير تكون عن إلهام من الله . وإذًا ، يوجد فى الأخلاقية إلهام مفاجئ غير إرادى خارج عن سلطة الإنسان ، إشراق داخلى يكشف فجأة جمال الفضيلة .

وهنا نرى ظهور عنصر غريب كل الغرابة عن المذاهب الأخلاقية اليونانية ، التى فيها تكون جميع المبادئ محلا نلتفكير والمناقشة ٢ . وكان يجب أن يكون هنالك حظ باهر ، فى تاريخ الأفكار الأخلاقية العصرية ، باسم الاندفاع المباشر للضمير الأخلاقى وللقلب . ولكن أليس هذا على الأحرى ظهورا فيه ترداد وارتباك لفكرة الضمير الأخلاقى ، باعتباره قو قالحكم ، وقوة توجيه الأعمال توجيها « تلقائيا » ؟ لقد كان اليوناني يرمى دائما إلى سيطرته على نفسه ، وكانت أعلى درجات الأخلاقية عنده هي أيضا أقوى وأثبت صورة من امتلاك الإنسان لنفسه . لكن الأمر على نقيض عنده هي أيضا أقوى وأثبت صورة من امتلاك الإنسان لنفسه . لكن الأمر على نقيض

١ — « فى الاجتماع » ، ٣٧ ؛ « فى سفر التكوين » ، ؛ ، ١٣٨ ، ٣٤٩ ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١٤٨ « فى تنيير الأسماء » ٣٦٣ .

٧ – إن تأمل أو تفكير أرسطو و انجذاب افلاطون هما من قبيل العقل لاالعمل، وهما نتيجة لنشاط الفاعل

ذلك هنا ، حيث النشاط الأخلاق هو عبارة عن هجر الإنسان نفسه وامتلاك انته ! ، وهذا الامتلاك يعبر عن كل ماهو غامض لاتفكير فيه من أرفع أفعالنا ، بالنسبة إلينا . وذلك الاندفاع نحو الله هو ما سهاه فيلون حبّا ؛ ولكن السبب طبيعتنا الناقصة في جوهرها ، لن ندرك هذا الحبّ بنفسنا .

وكذلك الأمر فيا يتعلق بشعور السعادة والسرور الذى ينشأ فينا من الفضيلة . فقد كانت السعادة دائما معتبرة ، في جميع المذاهب الأحلاقية اليونانية ، الغرض النهائي . ولقد عرفنا كيف حاولت المذاهب الفلسفية أن توفق بين السعادة والفضيلة بأن ميزت بين الشهوة الحسية والشعور السامى ذى القيمة الأخلاقية . وكان هذا الشعور يستمد قيمته من مصاحبته للفضيلة دون سواها . بل إن أرسطو اعتبر الفضيلة ملحقة للحكمة ، كما أن الرواقيين ميزوا بين السرور ، « الشهوة الطيبة » ، الناشئة عن النفس الفاضلة ، وبين اللذة ، أى الشهوة التي تثير الاضطراب في النفس . فجميع هذه الاتجاهات الفكرية والتعبيرات نجدها موجودة عند فيلون ٢ ، لكنها لاتعتبر الجانب الجوهرى في رأيه .

ويوجد في الآداب اليونانية فكرة تشاؤمية معبر عنها بجلاء عند «أوريبيد» " ؛ هذه الفكرة ترى أن السعادة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان ، ولا يعرفها إلا الآلهة لاغير . وهذه السعادة كما كانوا يقولون ، خاضعة للقدر وللآلهة معا . وهذه الفكرة تكوّن موضوع جل المآسى التمثيلية المفجعة اليونانية ، وهي قابلة لتفسيرات متفاوتة الدقة ؛ بحسب ما إذا وضعنا السعادة ضمن الحيرات الحارجية ، أو ضمن الفضائل . وفي سبيل التحرّر مما في هذه النظريات ، عمد الرواقيون إلى جعل السعادة في حالة الإرادة الفاضلة ، هذه الإرادة التي تتعلق دائما بنا . لكن هذه النظرية لم ترق لفيلون ؛ فهاجمها قائلا بأن السعادة أمر محال للإنسان ، وإن الله وحده يملك الفرح والسرور

١ – راجع الفصل السابق.

۲ – السعادة = الغاية ، « حياة موسى » ، ۲ ، ، ، ۱ ؛ السعادة = كمال الحيرات الثلاثة (« في سفر التكوين » ، ۳ ، ۲ ، ۱۸ ، ۱۸) . وراجع فيما يتعلق بالسرور الفقرة الأولى فيما سبق .

٣ - راجع « أوريببذ » لدى « أرسطوفان ، ضفادع » أبيات ١٢١٧ - : ١٢٢٠ ليس لأحد السعادة التامة .

والسلام المقيم ، وهو وحده الذي يستطيع أن يتمتع بعيد لا تنقطع أوصاله ١ . وإذا كان صحيحا أن الإنسان يستطيع أن يشعر بسرور ناقص ، فذلك ، حقا ، لا يتم الا بارتباطه بالله ، الذي هو مصدر كل سرور ٢ .

وفي المذهب التصوّفي تركيب بين وجهتي النظر الرواقية والتشاؤمية ، فهو يوافق مع الرواقيين في أن السرور مرتبط بالفضيلة ، لكنه يجعل الفضيلة وحدة إلهية أسمى من الإنسان ، ومملوكا لها أكثر مما هو مالكها ٣ ؛ ويرى أيضا في الفضيلة هبة إلهية ومكافأة ٤ . فالسرور ليس خاضعا للمجهود الفردى ، بل هو يدخل في النفس كأنه آت من الخارج ، وينفذ فيها بطريقة غير منتظرة . وعندئذ ، وقد انذهلت النفس وافتتنت بهذا السرور ، لاتجرؤ على الاعتقاد بمثل هذه السعادة ، كما لاتجرؤ على أن تعزو هذا السرور لذاتها ٥ . وليس هذا السرور ناتجا عن الزهد أو عن العلم ، كما لا يمكن أن يكون ناشئا عن المجهود ولا عن التعليم . ذلك لأنه ، كما أوضحنا ، لا يتفق مع حالة الغناء ، فلا يمكن إذاً أن يولد إلا من نفس غير قابلة للفساد ، سمت على كل عنصر فان في العالم المعقول ١٠ .

وهذا السرور ، مع ما يصحبه من إلهام وصلوات شكر ، هو بلا شك مختلف نوعا عن السعادة الهادئة التي يتكوّن منها المثل الأعلى اليونانى . ولكن فى هذا التصوّر ، المضطرب نوعا ، يجب أن نميز بين عنصرين سينقسان فيا بعد . أولا السرور التصوّف والانذهال الذي يصحب اقتراب الله ؛ لكن هذه الفكرة لايجب أن تخنى فكرة أخرى أشد منها مجموضا ، وهي الرضا النفسي الذي يصحب القيام

[.] ۲۰۸ – ۲۰۰ ، « إبراهيم » ، ۲۰۰ – ۲۰۰ ، de Septen. – ۱

۲ - « في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٨ ، ٢٥٩ .

^{» –} الفضيلة ملكة ، « المجازيات » ، ٢ ، ٥٥.

٤ - « فى الثواب و العقاب ، ٤ ، ٢ ، ٢ ، ١٢٤ ، مولد السرور (إسحق) من الله سر من الأسرار ، « المحازيات » ، ٣ ، ٢١٩ .

ه — بهوس من قبل الله (« فى الفرار » ، ١٦٨) للشعور بالفرح ؛ « فى الرؤيا » ، ١ ، ٧١ .

٦ - « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٢٢ ، ٣٤٠ ؛ راجع الشرح الرمزى للكلمة التي (= حاسة ، شهوة) التي تركتها سارة لتلد إسحق .

بالفضيلة والذى يمنحها مكافأتها . وهذه الفكرة ، التي كثيرا ما تذكر اليوم ، وجدت. هنا تعبيرها الأول .

ونستطيع أن نفهم الآن ماهى الحكمة الطبيعية ، أو التى يتعلمها الإنسان من تلقاء نفسه . إنها ما هو موجود فى الكائن الأخلاق مباشرة ، أى ما يأتى من قرارة نفسه لامن مجهوده . والطرافة الكبيرة فى المذهب الفيلونى ، الذى سيختلط دون عناء فى هذا الصدد بالأفكار المسيحية ، ليس هو اكتشاف ما لا يمكن أن يكتسب فى الضمير الأخلاقى فحسب ، بل هو على الأخص جعله فى المكان الأول ، واتخاذه مركزا للحياة الأخلاقية . نعم إنه لم يذكر كلمتى «حدسى » و « استنتاجى منطقى » ، لكنه أراد بيان مثل هذا التمييز عند ما قارن الحكمة التى يتعلمها الإنسان من تلقاء نفسه بحاسة النظر ، وعند ما قارن التعليم بحاسة السمع ا .

وترتبط بهذا الحدس الأخلاق المباشر ، الخطوط الأولى لنظرية في النعمة . نعم إن لا كل شيء هو نعمة , من نعم الله » ، ولكن للعمل الإلهي في النفس درجات متعددة فليست النعمة هبة خاصة بالطيبين ، إذ أن الله يمطر نعمه باستمرار على جميع الكائنات ، ومع ذلك فإن مقدرة الكائنات ٢ على تقبل النعم تختلف باختلاف طبائعها ٣ . فعند الحكيم الذي يتعلم من تلقاء نفسه ، هذه المقدرة أوسع ؛ فهو وحده يستطيع أن يسمى ابن الله وابن الحكمة ٤ بينها غيره ليسوا إلا أبناء اللوغوس . وللحكيم نعمة خاصة ، ابن الله وابن الحكمة أعماله ٥ . ويلاحظ أن النعمة هي قبل كل شيء هبة بالمجان غير منتظرة . وغير مستندة إلى الاستحقاق والفضل ، أي أنها بسبب ذلك غير مستندة إلى طبيعة الكائنات .

۱ – « في سفر التكوين » ، ۳ ، ۹ ه .

٣ - « في السكر » ، ٣٢ .

إلى المحاق (الحكيم المعلم نفسه) مطابق الفرح .

ه – راجع خاصة رسالة « فى هجرة إبراهيم » ، ٣١ – ٣٦ ؛ جميع الحيرات تأتى إليه من تلقاء نفسها: دون عناء : النفس لاتلد إلا مواليد أموات ، والله لا يلد إلا كائنات كاملة . وهنا أورد فيلون تجربة شخصية للإلهام .

وهذه الفكرة لانجدها عند فيلون فى تفصيل . ومع ذلك ، فهو يلاحظ أن الله يستقبل أحيانا المذنب * ، وإن بين الذين يحاولون معرفة الله لايحظى بمعرفة ذاته إلا العدد القليل جدا ، رغم تساويهم فى الفضل . وكان فيلون أوّل من بين التناقض الأساسى الذى ستقتتل فيه بعدئذ نظرية النعمة ، رغم أنه لم يكوّن عنها فكرة واضحة ؛ فنرى من جهة ، أن الفضل أو مقدرة تقبل النعم خاضع للنعمة وللهبة الإلهية ؛ ونرى من جهة أخرى ، أن النعمة خاضعة للفضل ولمقدرة الكائن . وعلى كل ، فالحكيم من جهة أخرى ، أن النعمة حاضعة للفضل ولمقدرة الكائن . وعلى كل ، فالحكيم الذى يتعلم من تلقاء نفسه هو الذى يبين على أحسن وجه أن النعمة الإلهية ليست خاضعة لأيّ نشاط إنساني .

هذه هي الحكمة بالطبيعة ، التي تعتبر طريقة وجود للنفس . لكن الحكيم بطبيعته معتبر أيضا كائنا حقيقيا واقعيا . وقد شرح لنا الكتاب الأول من «المجازيات » مكانه في هذا النظام . فليس هو بحال من الأحوال ، نوعا من الحكيم الذي يمكن أن نجده عليه بيننا ، نحن معشر الفانين ، بل هو عقل خالص ، غير مرتبط أي ارتباط بالحسد والمادة ؛ عقل خالص لايقتصر على امتلاك الفضيلة كالعقل الأرضى ، بل ويعمل بها في مثابرة ا . وهو يمثل الفكرة المعقولة ، المقابلة للحقيقة الأرضية ، ويماثل الإنسان السهاوي أو الإلهي . إنه الحكيم الرواقي بفضيلته غير القابلة للفناء ، ولكنه منقول إلى عالم أعلى منا ، إلى عالم يمكن أن يقالي عنه — مثل اللوغوس — إنه الوسيط بين الله وبني الإنسان . إلا أن هذا الكائن الحقيقي ليس مختلفا عن حالة النفس التي وصفناها الآن باسم الحكمة التلقائية . فعند فيلون ، لايوجد إلا حد غير التي لايتعلمها الإنسان من نفسه ، هي على الأحرى ، نفوذ أنفسنا ذاتها في ذاك الشخص السامي السامي السامي .

هكذا ، نرى كيف أمكن التوفيق بين الحكمة بالطبيعة وبين نظرية الشرّ الأصلي ،

تشجيعا له على الإنابة

۱ — هذه صورة الرجل السهاوى ، « المحازيات » ، ۱ ، ه ه ؛ قارن إسحاق الحكيم الذى علم نفسه (« فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٢٧ ، ٣ ، ٣٤) ، والذى يتخذ المثابرة رفيقا دائما له .

وهذه الحكمة ليست متناقضة مع مبدأ الزهد ؛ إذ أن المجهود والعمل هما من أفعال الإنسان ، ومن أفعاله الإرادية . والأثر التصوفى للنعمة ينضم إلى ذلك لإتمامه والسير به إلى الكمال ، ولولا هذا الأثر ، لظل ما ينتج عن النشاط الإنسانى غير ملائم وناقصا . نعم ، إن عمل الفضيلة له قيمته فى ذاته ؛ ولكن له أيضا مكافأة ليست فى ذاته ، بل تأتى إلى النفس من الله . فالمتصوف الذى ينتظر ويتلقى كل شىء من التأثير الإلهى ، يجعل للزهد معناه وغرضه . ومن ثم . نستطيع أن نفهم معنى تفسير تغيير اسم يعقوب (الزاهد) إلى إسرائيل (الذى يرى الله) .

وليس هذا تقدما إنسانيا ، بل هو تحوّل إلى كائن أكثر من بشرى ؛ فالإنسان باعتباره إنسانا لايتجاوز المجهود الزهدى . « إنه ليكفينا للحصول على الحيرات الناشئة عن العمل والمران . أما الحيرات التلقائية ، التى تكسب بلا تصنع أو تدبير بشرى ، فلا أمل فى الوصول إليها ؛ ذلك ، بأنها إلهية ، وأن العثور عليها يتطلب طبائع غاية في الطيبة والسعادة مفارقة للجسد الفاني » أ . وربما وصل الزاهد ، فى نهاية كناح، ، إلى حدس الإله . ولشرح هذا التأكيد ، لا يكفى فقط الالتجاء إلى ضرورات التفسير المجازى ؛ إذ أن معناه أيضا ، هو أن عملا إلهيا يضاف إلى المجهود الإنساني لإ كمال الحكمة . ولا عجب ، فالحكمة هى معرفة الله ، والله وحده هو القادر على إظهار طبيعته للنفس ٢ .

ثانيا _ عند ما أكد فيلون أنه من الممكن الحصول على الحكمة بالتعليم ، يجب أن نفصل فى الحال بين معنيين لهذا التأكيد ؛ إذ يحتمل أن يكون بينهما لبس واختلاط من جراء ما درجنا عليه فى تعبيراتنا الحديثة .

فالمعنى الأول يطابق المسألة القديمة ، التي كانت ترجع إلى تعليم ستمراط ،

١ - « في تغيير الأسماء » ، ٢١٩ .

٢ - راجع « فى هجرة إبراهيم » ٢٦ - ٣١ . وباقى أعمال الزاهد هى : الهرب إن لم يبلغ درجة كافية
 من القوة ، ثم الكفاح ، وأخيرا ثمرة الكفاح وهى السرور . الزهد هو من خصائص الطفل ، والحكمة
 من خصائص الكامل .

٣٣ – الآراء الدينية والفلسفية

وهى : هل يمكن تعلنم الفضيلة ، كما يمكن تعلنم فن الزراعة أو صناعة الأحذية ؟ ومقارنات سقراط العادية فى هذا الصدد ، أكثر من أساس تعليمه ، كانت تؤدى إلى حل المسألة حلا إيجابيا . وقد أورد بلوتارك أيضا هذا الحل فى رسالته الصغيرة : « يستطيع الإنسان أن يتعلم الفضيلة » . أما فيلون ، فقد أبدى فى هذه المسألة رأيا مخالفا كل المخالفة ، لذاك المستمد من الفلسفة السقراطية ؛ فهو يظن أن الفضيلة نظرية وعملية فى آن واحد ، وأنها تشمل التعليم والعمل معا .

أما المعنى الثانى ، فهو مختلف عن [ذلك كل الاختلاف . إذ كلما تقدمت العلوم ، أخذ نطاق الدراسات يتسع اتساعا كبيرا . فنى اليونان ، فى عصر بركليس ، كان العلم مقصورا على البحث فى العناصر ، وعلى مطالعة ،ؤلفات الشعراء . وبعبارة أخرى ، لم يحرج التعلم وقتئذ عن الدائرة الأولية والأخلاقية ، فلم يكن هنالك تعليم علمى حقيقى . بعكس الأمر فى عصر فيلون ، فقد سادت فيه خطة دراسية معقدة مثقلة ، تقاسمت الزمن فيه المواد الأدبية والعلمية . وكان للدراسة العلمية أهمية كبرى ، دونها أهمية الفنون العملية والرياضة البدنية والموسيقا ا . وهذه المعارف الى كانت تسمى معارف عامة ، أو فنونا حرة ، كانت تسبق تعليم الفلسفة بالمعنى الخاص الحقيقى . وإنه بشأن هذه المعارف كانت هناك مشكلة كبرى وضعت حينذاك كما توضع الآن ، وكما توضع كلما حدث تقدم علمى فائق السرعة يؤدى إلى فقد التناسق بين المعلومات المكتسبة وتعليم الناشئة ؛ أى إنه قبل إعادة التناسق ، تقع دائما فترة اضطراب لم يكن وجد فيها بعد الاستخدام البربوى للمعلومات الحديدة . وفى فترة اضطراب لم يكن وجد فيها بعد الاستخدام البربوى للمعلومات الحديدة . وفى المده الفترة ، تبدو تلك المعارف وكأنها ترف لافائدة منه فى تحقيق الغرض الأساسى هذه الفترة ، تبدو تلك المعارف وكأنها ترف لافائدة منه فى تحقيق الغرض الأساسى التربية ، بما أن هذا الغرض ليس هو المعرفة البحتة .

تلك هي المسألة التي وضعها فيلون، عقب عدد كبير من علماء الأخلاق الأقدمين. ما هي العلاقة بين المعارف العامة والفضيلة ؟ هل المعارف العامة ضرورية ؟ وفي حالة الإيجاب ، هل هي كافية ؟ وقد كانت الإجابات عن هذا السؤال مختلفة اختلافا بيتنه

ا مونستر Kappes, Lehrbuch der Gesch. der Paedagog. – ۱ مونستر ۱۸۹۸).

بحسب الروح الحاصة لكل فريق : محترفى التعليم من جهة ، والفلاسفة من جهة أخرى . فبعضهم ، وهم السفسطائيون ، كانوا يعتبرون أن البلاغة هى الفن الأسمى الذى يكنى لحميع شئون الحياة العملية . أما المعارف العامة والفلسفة نفسها ، وإن كانت لاتخلو من فائدة ، فيجب أن تخضع للغاية من البلاغة فى نهاية الأمر .

وقد بين «شيشرون» في الصورة التي وضعها للخطيب ، أن هذه المعارف العامة والفاسفة ليست إلاكنز براهين ومعلومات مشتركة ، الغرض منها وضع الحطبة في ثوب قشيب . لكن الفيلسوف المعتدل « سنكا » قد أوضح الرأى المخالف تماما ، وهو رأى الفلسفة التي كانت سائدة في ذاك الوقت ؛ إذ برهن بإسهاب على أن المعارف العامة لاتكنى بحال من الأجوال لتكوين رجل الخير ، لكنها مع ذلك ضرورية ، شأنها في ذلك شأن معرفة الأدب قبل قراءة مولفات الشعراء ٢ . وهنالك رأى حاسم مختلف كل الاختلاف ، أبداه فيلسوف مجهول من أنصار المذهب الفيثاغورى الجديد في كتابه « لوحة (أو لغز) قابس » ٣ ، إذ رفض المعارف العامة رفضا تاما ، باعتبارها لافائدة فيها للفضيلة .

وكان رأى « سنكا » المعتدل سائدا فى دوائر فلسفية واسعة النطاق ؛ كما نجده بعد ذلك بز من قصير عند بلوتارك ، وعند معلم البلاغة مكسيم الصوري ، (مع ميل أكثر وضوحا نحو المعارف العامة) ³ . وسنرى أيضا أن فيلون من أنصار هذا الرأى المعتدل ، لكنه يضيف إليه جدلا شديدا ضد أولئك الذين يريدون قصر الحكمة على المعارف العامة .

هذا ، ونجد مشكلة المعارف العامة قد توسع فى شرحها بخاصة فى رسالة : « فى الاجتماع » . فنى الفقرة الحادية عشرة نرى ترتيبا للمعارف العامة (النحو

Arnim, Dio. v. Prusa على حسب رأى « ڤيلوديم » كا بينه

۲ – رسائل ، ۸۸.

هذا المؤلف داخل ضمن كتب المؤلفين المجهولين من أنصار المذهب الفيثاغورى الحديث ، التي يرجع عهدها إلى القرن الأول للميلاد .

Plut. de lib. educ. ب ، ، ، ، الفقرتان ، ۲ ، Diss. - ٤

والهندسة والفلك والبلاغة والموسيقا) ا ، يدل تفصيلها على أننا إزاء تربية يونانية يحتة . وفي لوحة تربية موسى ٢ ، نجد هذه المعارف العامة معارضة ، باعتبارها من تعليم اليونانيين ، بنظام تعليمي آخر : هو فلسفة المصريين الرمزية ، والآداب الأشورية ، وعلم الفلك الكلدائي . وهذه الفقرة الأخيرة تبين لنا أن فيلون قد استبعد علم الفلك ، وهو أمر جدير بالدهشة . فالفلك يظهر في بيان مختصر ، سبق أن أشرنا إليه ، ثم يختني نهائيا ٣ . ويرجع ذلك إلى المكانة الحاصة التي كان فيلون يضع فيها علم الفلك بالنسبة إلى الفلسفة ؛ فعلم الفلك « الكلداني » كان في نظره فلسفة يضع فيها علم الفلك بالنسبة إلى الفلسفة ؛ فعلم الفلك « الكلداني » كان في نظره فلسفة كاذبة ، لكنها رغم ذلك كاملة في ذاتها .

وإننا نعرف إلى حدّ ما ، شعور فيلون الشخصى إزاء هذا الركام غير المنتظم من المعارف المتنوعة . لقد قص علينا أنه تلتى فى صغره هذه التربية اليونانية ، وأنه جنى منها أحسن الثمار ٤ . وآثار هذه التربية بادية فى جميع مؤلفاته ، وقد أطلق عليها اسم يلائمها كل الملاءمة ، هو « المعرفة المتعددة النواحى » ° . حقا ، إنهم فى ذلك

^{1 —} كثيرا ما نجد تبويبات مماثلة ؛ في الزراعة و ، ١٨ : « القراءة ، الكتابة ، و دراسة الشعراء (ويبدو هنا أنها ليست مجرد قراءة ، بل هي تفسير لمحاولة استخلاص الحكة)، والهندسة، و تمارين البلاغة » . وفي « في السكر » ، ٩٩ لم يذكر إلا النحو والهندسة . وفي « في الرؤيا » ، ١ ، ، ١ ، ٥٠٠ ، أورد تبويبا كاملا جدا ؛ أولا ، النحو وعناصره الأولى هي القراءة والكتابة ؛ ثم هنالك جزء أعلى يشمل الشعراء والتاريخ القديم ؛ وبعدئذ الحساب والهندسة والموسيقا ؛ وأخيرا البلاغة بأقسامها المختلفة : الكشف والإلقاء ، والنظام ، والاقتصاد ، وعلم الذاكرة ، والتسميع . وفي رسالة . col (٣ ص ١٢ – ١٢ لا والمندسة ، وفي هذه الفقرة يفصل بين الفنون المتعلقة بالحسد (الرياضة البدنية) ، وبين الفنون المتعلقة بالنفس . ونجد هذا التمييز عند « مكسيم الصورى » ؛ والتمييزات الأخرى تدل على أنه يجعل الأهمية الكبرى الفنون المتعلقة بالنفس : فالثقافة تتخذ طابعا يكاد يكون عقليا محتا . وفي « سفر التكوين » ، ٣ ، ٢١ ، ص ١٩٣ ، أورد تعدادا لايختلف كثيرا عن الوارد في رسالة « في الاجباغ » : الهندسة ، الحساب ، العلوم النظرية الأخرى ؛ وفي سفر التكوين » ، ٤ ، ١٤ ، ٢٥٠ . وهناك تبويبات أو تصنيفات أخرى : « في سفر التكوين » ، ٤ ، ٢٥ ، « في سفر الخروج » ،

۲ — « حیاة موسی » ، ۱ ، ۲۳ .

[·] ٣ – ومع ذلك فالمعروف أنها داخلة ضمن المعارف العامة « سينيكا ، رسائل » ، ٨٨ .

ع – « فَى الاجتماع » ، ٧٤ ؛ نعم إنه لم يذكر إلا النحو والهندسة ، ولكن تعداده يكاد يكون دائما ناقصا .

ه 🗕 « في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩١ ، ٣٩٢ ؛ شرحه ٣ ، ١٩ ، ١٩٠ .

العصر كانوا يتعلمون أشياء كثيرة ، ولكن دون خطة أو فكرة عامة ، وكان العقل مكتظا بشتى الذكريات . أما الغرض الذى كانوا يرمون إليه ، فكان على الأحرى وضع أكبر عدد ممكن من النظريات تحت تصرف المتعلمين ، لا إنضاج العقل بوساطتها . ومن هنا جاء التقعر الجارح الذى يبدو جليا فى مؤلفات فيلون . والأمثلة التي سنور دها تتجاوز بلاشك ، بعضها لا كلها ، ميدان المعارف العامة ، لكنها ستدل جميعها على طبيعة هذه التربية المكوّنة من أجزاء مجلوبة من هنا وهناك . إنها كانت قطعا مأخوذة من النظريات الفلكية ، ومن نظرات خاصة بعلم وظائف الأعضاء والطب ، وتفسيرات متعلقة بالأرصاد الجوية يدخل أغلبها فجاءة على الشروح والتفصلات .

والآن سنمس هنا إحدى السمات العقلية الهامة لفيلون ، وهي شغفه بالأسفار التي تكشف عن ظواهر طبيعية وعادات جديدة ، وإنه من المرجح أنه قام نفسه ببعض الرحلات . نعم ، إنه لم يذهب إلى روما إلا عند بلوغه سن الشيخوخة ، ولكنه ذهب إلى القدس الشريف (أورشليم) في شبابه . فدقته النسبية في وصف الصحراء التي اجتازها العبريون عند الخروج ، وإيراده صورا جذابة لم تستمد كلها من الكتاب المقد س ا ، يحملان على الاعتقاد بأنه اجتاز تلك الصحراء .

وصديق العلم ٢ يبدو باحثا دقيقا ، مهتما بجميع التفصيلات ، مستقصيا عن كل ماهو جميل المنظر ، مشوق السمع ، متغلبا على جميع العقبات وأخطار الأسفار في سبيل بحوثه . ولا يصعب علينا أن نكشف في هذا التصوير ، مذكرات الرحلات التي شغفت بها الأوساط اليونانية بعد عصر الإسكندر ، فروح التعميم تضيع في التفصيلات المتعددة . على أن هذا هو العلم الذي احتج عليه «سنكا» ، مبينا عدم فائدته ، بما أنه لا يجعل الإنسان أفضل ٣ . لكن فيلون يخالفه في الرأى ؛ إذ يرى أن

۱ — « حیاة موسی » ، ۱ ، ۱۹۲ .

۲ – « فی هجرة إبراهیم » ، ۲۱۲.

٣ - رسائل ، ١٠٤، ، ١٠

هذا العلم ليس طيبا مقبولا فحسب ، بل هو مفيد أيضا ، بما أنه يحولنا من أشخاص عميان إلى متبصرين . والاسم الخاص لهذا العلم هو (إيستوريا) ، وهو اسم يدل على جميع المعارف الراجعة إلى الاستكشاف والاستعلام ! .

وذوق فيلون الشخصى يبدو أيضا فى الطرائف والملح الغريبة كثيرا أو قليلا ، والعادات والطبائع والظواهر العجيبة ، التى تزين مؤلفاته . فقد أورد دون أى نقد ، الحيوانات التى تعيش فى النار ، والتى أمكن التحقق من وجودها ، كما يقال فى تراقيا ٢ ؛ والفلاسفة الهنود أصحاب الرياضات الذين ذكرت لهم مثل معروفة فى مؤلفات علم الأخلاق ٣ ؛ والملحة الحاصة بالجرمانيين الذين هاجموا أمواج البحر الصاعد ٤ . وفى عرض الشريعة ، ذكر التشريعات الأجنبية ليبين تفوقها على شريعة موسى . وقد أشار إلى التشريع الفارسى الحاص بوطء المحرمات ، وقوانين أخرى مختلفة عن زواج الإخوة من الأخوات ٥ .

وهو لايقل حبا لملاحظات التاريخ الطبيعى ؛ فقد عرف الحشرات التى أحدثت إحدى ضربات مصر العشر ؛ وسلم استنادا على شائعات ــ بأن النحل يولد من جثث الثيران ، وأن الزنابير تولد من رحم الحيول ؛ كما تحدث طويلا عن أسنان الثيران ، وتوسع فى غرائز الحبّ البنوى عند الحيوانات ٦ .

وأخيرا ، لإتمام رسم لوحة هذا البحث المتعدد الموضوعات ، نضيف أنه تحدّث عن عدد كبير من الفنون ؛ إما لكى يبين قواعدها ، أو لمجرّد ذكر أسهائها . وذلك بلا شك شذرات مماثلة نتلك التى وردت فى كتب من أمثال . Manuels Roret ، وهى

۱ – « إبراهيم » ، ، ، ، ، ، ، ، واجع « فى السكر » ، ، ، ، ، ، وشرح هذه النظرية وارد فى شيشرون ، de Fin. ، وهو مستمد من « انطاكيس » (۷ ، ۱۸ – ۱۹ ، ۴۸ – ۵۰). وسهات الباحث هى حب القصص والمشاهد .

۲ – « فی سفر الخروج » ، ۲ ، ۲۸ ، ۴۸۸ .

۳ – «في الرؤيا» ، ۲ ، ۹ه ؛ « إبراهيم » ، ۱۸۲ .

^{؛ -} في الرؤيا » ، ٢ ، ١٢١ .

۰ . ۳۰۳ ، و ، ۳۰ ؛ نفسه ، ۳۰ ؛ نفسه ، ۳۰۳ ، de spec. leg. - ه

المؤلفات العديدة الفنية المكتوبة في ذاك الوقت. ثم نراه يفصل أعمال الزراعة على من تقليم الأشجار وتطعيمها أ. ثم بعد هذا يذكر الجهاز المائي المسمى الرفاص المخصص للرئ ويصفه أن وأسهب في بيان قواعد فن ركوب الحيل أما عن الفنون الحربية ، فقد أشاد بأهمية الفرق الراكبة « الحيالة » أن وتحدث عن استخدام السهام الملتهبة لإبادة الأساطيل أن وأمد نا بكثير من التفاصيل عن المصارعة وضروب الرياضة أن وهو يعرف دور التمتيل ويتردد عليها أن ويشير إلى مبدأ علم الصوت المطبق فيها أن .

وهكذا بروح الطرافة هذه الخالية من كل أساس جدى ، عالج فيلون المعارف العامة والعلوم المرتبطة بها .

وللنحو فى نظره أهمية خاصة ، بسبب ما كان يعالجه من التفسير والتأويل ٩ . واستنادا على نظرية افلاطون (orat . ٤٣٠ ab) ، يرى أن الحكماء هم الذين اخترعوا اللغة والكلام ، ووضعوا فى الكلمات خواص الأشياء ١٠ . وأن اللغة البدائية

۱ – « في الزراعة ، ۲ – ۱ ؟ . quod det.pot ins . ۲ – ۱۰۹

٣٨ ، ٣٨ .
 ٣١ في تبلبل الألسن » ، ٣٨ .

۳ – نفسه ، ۲۹ – ۷۲ .

٤ – نفسه ، ه ۸ – ۸۸ .

[.] Tie . 7 . spec. legg - .

٦ - « فى الاجتماع » ، ه ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ١٧ ؛ « فى الزراعة » ، ١١١ - ١١٩ ؛
 de septen ، ٩٨ ، ١ ، ٨ ؛ المجازيات » ، ١ ، ٨ ، ١ ، ٢٤ ، ٥ de septen ، ٢٠ ، ١١٥) المحارك .

۷ – نقد مناظر الممثلين والراقصين (حياة موسى » ۲ ، ۲۱۱ ؛ ۱۰۳۰ ، ۵۲۲ ه) . وهنالك مقارنات كثيرة مأخوذة عن المسرح ، « إبراهيم » ، ۱۰۳ . وهنالك أيضا فقرة عن جلد مجنون عنوج درسها « قندلند » Jesus als Saturnalien - König، Hermés، xxx III,p. 175

[.] ۱۰: ، de post. C ، وهو يقارنها بالأذن

[.]٩ – « في المجازيات » ، ١ ، ١٤ ؛ توسع عن عناصر اللغة .

۱۰ - « في سفر التكوين » ، ۱ ، ۲۰ ؛ ٤ ، ١٩٤ ص ٣٩٥ .

لا تقل دقة عن لغة الكلام الرياضية ! ؛ وهذا بلا شك هو ما أتاح له اكتشاف معانى مجازية فى النصوص المقدسة عن طريق الاشتقاق ٢ ، مما سهل معرفة المعانى المختلفة التى تتخذها الكلمة الواحدة ٣ ، والاستعمالات الحاصة للتعبيرات المختلفة ٤ .

وليس هذا فحسب ، فإنه — أى فيلون — يعرف كثيرا من قواعد البلاغة ويطبقها باتقان . وكثير من توسعاته وشروحه فى هذهالناحية ، تمتاز جُلُها بدقة الوضع ، وبالحيطة الشديدة فى بيان أقسامها ، وهذا ما يجعلها مشابهة للتمرينات التى يلجأ إليها معلم البلاغة لشرح الأفكار العامة ؛ ومن اليسير أن نجد لهذا نظائر عند معلمى البلاغة المعاصرين له أو المتأخرين قليلا عنه . على أنه ، ما تقف المقالات عند حد الإشارة إلى خطة موجزة ، تذكرنا بكتاب مدرسي من كتب البلاغة . وهكذا ، نرى مثال ذلك أن الحياء نجده قد توسع فيه فى ثلاثة أجزاء « المجازيات » ، وهكذا ، نرى مثال ذلك أن الحياء نجده قد توسع فيه فى ثلاثة أجزاء « المجازيات » ، وحاصة موالات المواساة . °

١ – في سِفر التَّكوين نفس المواضع .

٢ — أمثلة في الاشتقاق: «من يرث» ، ٢١١؛ «إبراهيم» ، ٤٧؛ نفسه ، ٤٥؛ نفسه ١٢١؛ «في مقدى القرابين» ، ٩٠ ، ٢٥ ، ٢٥٨؛ «في سفر الحروج» ، ٢ ، ٢٢ («هاريس» ، ٣٠) ؛ نفسه ، ٢٣٠؛ «حياة موسى» ، ٢ ، ٢١، ١١٩؛ «في بلبلة نفسه ، ٢٣٠؛ «حياة موسى» ، ٢ ، ١١٩؛ ١١٥٠ و وبعض هذه الاشتقاقات مقتبسة من «كراتيل» ٤١١ و.

[&]quot; – « فى الرؤيا » ، ۲ ، ۲ ، ۲ ، ۲ ؛ المعانى المختلفة لكلمة ἀπό ؛ « المجازيات » ، ۳ ، ۱۸۹ ؛ نفسه ، ۲۲۱ اليخ .

٤ – « إبراهيم » ، ١٠ ، عن التسميات الممتازة ؛ راجع ٢ ، ٢١ ؛ « في سفر التكوين » ، ١ ، ٧٠ . ٩٩ .

اولا - نحاول أن نجمع هنا هذه الحطب ، وقد درس بعضها والأخرى مازالت في حاجة إلى الدراسة : أولا - مواعظ وردت قواعدها في « الوصايا العشر » ، ٣٩ (يجب أن توجه على الأحرى إلى كل شخص على حدة ، لا إلى الحميع معا : خطبة الشريعة إلى أولئك الذين يريدون محصولا مضاعفا) . ١٢، de Justita . (وإلى الذين يريدون أن يحلوا في التكفير محل آبائهم المذنبين) . ٣٧١ ؟ ٢٩ ، ٣ de psec. L egg ، ٢٩ ، ٢٩ ، ٢٩ ، ٢٤٠ - ٢٤٠ (، وإلى الذين يريدون أن يحلوا في التكفير محل آبائهم المذنبين) « حياة موسى » ، ٢ ، ٢٤٠ - ٢٤٠ (، وإلى الحانثين في القسم « في الوصايا العشر » ، ٨٨ - ٢٢) ، والذين لايكرمون أبويهم (نفسه ، ٢٤ (، وإلى الحانثين في القسم « في الوصايا العشر » ، ٨٨ - ٢٢) ، والذين لايكرمون أبويهم (نفسه ، ٢١ - ١٢١) ، وإلى الأشراف الزائفين (« في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٨٠ ، ٢٨٠ . - ٣٨٣) . ولا نستطيع لضيق المقام ، إيراد جميع خطب المدح واللوم الواردة في مؤلفاته .

وللكلام أهمية أساسية ، باعتباره سلاحا للكفاح ضد الطيب والشرير . فالشرير يلجأ إلى تدليلات ومقالات سفسطائية للتوصل إلى إغراء الطيب ، عندما لايكون هذا الأخير قد حصل بالتربية على وسائل الدفاع عن نفسه . وربما خان الكلام الرجل البسيط الذي لم يتلق تربية أساسها المعارف العامة ، وفي هذه الحالة يكون من الحير الامتناع عن كل مناقشة وجدل ١ .

والطب لا يدخل عند فيلون ضمن المعارف العامة ؛ ومع ذلك ، فقد أورده وجعل له نفس مركز الفنون الأخرى المتعلقة بالمعارف العامة ، وأدخله في تصنيفات لاحقة ٢ . وعلى كل ، فمن الموكد أن فيلون تلتى دراسة طبية ، إذ أنه عرف بعض نبذ المجموعة الإيبوقراطية . وفي هذه المجموعة ، نجد رسالة عن العدد سبعة ، وقد استتى منها بعض الأفكار عن الأعداد ؛ وإنه مما تجدر ملاحظته أن أكثر الأمثلة التى أوردها للتدليل على خاصة أو قوة هذا العدد ، مأخوذة عن الطب ٣ . ومشاكل الضمير الطبية ، الموضوعة غالبا بمعرفة الإيبوقراطيين ، قد ذكرها فيلون مرارا ، لكنه أبدى تدقيقا أشد في حلها ٤ . وهنالك رأى عن مركز الروح في القلب أخذه الرواقيون عن الأطباء ، ونرى فيلون يذكره مرتين على اعتبار أنه طبى بحت ٥ .

ثالثا – خطب المدح : خطاب إخوة يوسف إليه عن فضائله («يوسف » ٢٤٦ – ٢٥٠ .

رابعا - خطب العزاء: حطبة إبراهيم حيث شرح قمع الشهوات التي حللها «ڤندلند» في - VI ، ٣، Cicéron, Tusc. ١٠٠٠، ٣، وهي مرتبطة بـ «كرانتور» كما جاء في st. Diatribe Consol. ad Apoll: ونجد مايوازيه في بلوتارك: ٢٨ - ٢٨)؛ ونجد مايوازيه في بلوتارك: ٢٠، Consol. ad Mars.) عن انواع الموت المختلفة)؛ ولدى سنكا (٣٠، ٣١، ٣٠، عن الموت المستمر) . خطاب في «في سفر التكوين» ، ٤، ٣٠، ٧٣، ، حيث يوصى بعدم الإكتراث . الموت المستمر) . خطاب أو شروح خطابية عن موضوعات مختلفة : عن النفي « إبراهيم » ، ٣٢ - ٢٦ ؛ عن خامسا - خطاب أو شروح خطابية عن موضوعات مختلفة : عن النفي « إبراهيم » ، ٣٠ - ٢٦ ؛ عن

خامساً — خطاب اوشروح خطابيه عن موضوعات محتلفه : عن النق « إبراهيم » ، ٦٣ – ٢٦ ؛ عن الارتباط الحنسى ؛ خطاب يوسف إلى زوجة بوتيفار (« يوسف » ، ٤٢ – ٤٩) .

١ - « فى هجرة إبراهيم »، ٧٧، ٧٩ - ٨٨ ، تقابل أو تعارض بين السوفسطائيين ذوى الكلام الجميل
 و النفس الشريرة ، و بين الخيرين الذين لايحسنون التعبير .

Galien, Protrept. c.s (Scr. Min. t. I p. 106 Marq). - Y

٣ – « في خلق العالم ، ٨٩ – ١٢٨ ؛ وقد ذكر « إبقراط » في الفقرتين ه ١٠ ، ١٢٤ .

ع - « يوسف » ، ٧٦ .

ه 🗕 عرض هذا الرأى أو لا على أنه مشترك بين الأطباء وعلماء الطبيعة (« المحازيات » ، ۲ ، ۲) ،

لكن الطب كان عند فيلون معينا لاينضب لاستقاء مقارنات الغرض منها شرح الحياة الأخلاقية . والاستشارة التي يقدمها الحكيم إلى الانسان السائر في طريق التقدم ، مصورة بجميع تفاصيلها ، كأنها استشارة طبية ا ، فالشهوة مقارنة بقوباء ۲ ، واستئصالها بمعرفة العالم الأخلاقي يقارن بجرجة مؤلمة تجرى دون إخبار المريض ٣ . على أن مدى اطلاع فيلون في الطب ٤ ، وفي علم وظائف الأعضاء ٥ ، لا يتجاوز حدود هذه المقارنات .

ولاستكمال وصف هذه المعرفة المتعددة النواحى ، يجب أن نلاحظ أن المعارف والشروح المتعلقة بعلم الأرصاد الجوية ، لاتتجاوز عند فيلون ما كان يستطيع تعلمه

ثم عرض فى مكان آخر (نفسه ، ٩٥) على أنه خاص بالأطباء . وفى فقرات أخرى ربط أيضا « علماء الطبيعة » بالأطباء حول رأى خاص بالهضم . Spec. legg ، ، ، ، ، ، ، ، ، وجاء نفس هذا الارتباط (فى سفر التكوين ، ٢ ، ، ١٤ ص ٩٦) حول رأى متعلق بمدة الحمل . ويلاحظ هنا شهادة هامة عن العلاقات بين المذهب الرواقي والطب فى مستهل العصر المسيحى .

٣ - « فى سفر التكوين » ، ١٤ ، ١١٩ ؛ الشر مقارن بحمى متقطعة ، « فى بلبلة الألسن » ١٥١ ؛
 و الإنسان السائر فى طريق التقدم الأخلاق مقارن بمريض فى دور النقاهة ، « فى سفر التكوين » ، ٣ ،
 ١٩٠ ، ١٩٠ .

٤ — الغرض من الطب « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٩ ، ٧ ، ٩ ؛ وظيفة الصوم . «حياة موسى » ، ٢ ، ٣ ، ٣ - ٤٢ ؛ والحمية « فى الوصايا العشر » ، ١ ٢ (راجع ديودور الصقلى ، ١٨٢) ؛ والنظام الخاص فى الطعام « فى سفر التكوين » ، ٢ ، ٢٠٤ ، ٣٠٥ ؛ والشراب ، نفسه ، ٤ ، ٣٥ ، ٣٠٢ ؛ وفى التطبيب بالرواثح « فى الرؤيا » ، ١ ، ١ ، ١ ، والشك فى الطب « الحجازيات » ، ٣ ، ٢٢٦ ؛ وفى التطبيب بالرواثح « فى الرؤيا » ، ١ ، ١ ، ١ ، والشك فى الطب « الحجازيات » ، ٣ ، ٢٢٦ ؛

فى كتاب فلسفى مثل les Placita لمؤلفه ؛ أى شرح المطر ا وقوس قزح ٢، وفيضانات النيل ٣ والإشارة إلى ما يكون من ظواهر عجيبة ٤.

ثالثا – رغم مزاج فيلون الشخصى الذى يحبب إليه الطرَّف والأمور الغريبة ، نراه قليل الانعطاف نحو هذا الضرب من الثقافة ، فهو يؤنب هؤلاء الذين يتفرّغون للمعارف العامة . وهذا التأنيب موجه عامة إلى جميع العلماء المتخصصين ، من نحاة وعلماء هندسة ، لكن جم غضبه منصب على معلمي البلاغة الذين يتخذون من الفلسفة مجموعة موضوعات خطابية ° . إذاً ، ففيلون لايسلم بأن تعتبر جميع العلوم الخاصة وجميع الفنون غرضا يدرس لأجل ذاته . يجب أن نجعل من كل هذه العلوم إجلالا وتكريما للفضيلة ، أي أنه لايجوز أن يؤخذ منها إلا ما يمكن أن يفيد في سبيل الفضيلة ومجد الله .

لكن أعظم نقد قد وُجِمَّه إلى هذا التعليم ، هو أنه غير عملى إلى حد كاف ، وأنه يظل نظريا سطحيا . ولما كانت الفضيلة علما نظريا وعمليا فى آن واحد ، يكون من الواجب أن يكون كل ضرب من ضروب التربية له هذا الطابع ؛ فابتداء من التربية العائلية ، لا يجوز أن يقتصر الأمر على تعليم الأطفال كيف يفكرون ويستدلون

١ – بطريق ضغط الهواء وتخلخله .

وراجع «فى سفر التكوين» ، ٢٤ ، ١٥٠ «هاريس » ، ٢٦ ؛ و «فى الرؤيا » ، ١ ، ، ٢٠ ، و تفسير الطوفان (« إبراهيم » ٤١ — ٤٧) بارتخاء الهواء غير المتوازن بسبب التوتر .

۲ — « فى سفر التكوين » ۲ ، ۲ ، ص ۳٤٨ ، وقارن هذا مع .Rétius. placita ، » ، ه ؟ - وكلمة « رطبة » لفيلون تفسر فى نفس المكان ، ٦ : يتغير البحر إلى قطرات صغيرة .

۳ - « حياة موسى » ، ۱ ، ه ۱۱۵ ؛ هذا هو الرأى الذي نسبه Aétius. placita إلى « طاليس » ،
 ٤ ، ۱ ، ۱ ؛ ديودور الصقلي ، ۳۸ ؛ سنكا . Qu. nat ، ؛ ، و هو الذي نكشف بينه و بين النص
 الوارد في فيلون تشابها عظيما إلى حد ما.

بل يجب على الأخص أن نوحى إليهم الرغبة فى الشيء المفيد ، والكراهية للشيء الضار ^١ .

وهناك طريقة طيبة للتعليم تتكوّن من ثلاثة أجزاء: الأول هو التقسيم الذى نميز به أجزاء الموضوع ، والثانى هو التفكير أو التأمل الذى عماده الذاكرة التى تساعدنا على تثبيت أجزاء الموضوع فى الذهن ، والثالث هو العمل الذى به يحصل التوفيق بين الأفعال وبين الأشياء التى تعليم . ويرى فيلون أن التعليم يلح أكثر مما يجب على الجزء الأول ، وهو التقسيم على حساب الجزءين الآخرين . فالمعلم يضل فى تقسيات الحزء الأول ، وهو التقسيم على حساب الجزءين الآخرين . فالمعلم يضل فى تقسيات لاتهاية لها ، دقيقة جدا ، إلى حد يجعلها فوق مستوى مقدرة التلميذ الذى يعجز عن حفظها واستعمالها . وقد ذكر خاصة فى هذا الصدد ، التقسيم الرواقى الطويل للكائنات ، وبوجه عام التقسيمات التى يبدأ بها عادة كل سفسطائى دروسه ٢ .

ويضاف إلى هذه النقود لهذا الضرب من التعليم ، جدل شديد ضد الذين يقومون بنشره . ولا يقصد فيلون من عبارة « السفسطائيين » بوجه عام ، كل نوع من أنواع الحصوم ، بل المعلمين الذين كانوا يعطون تعليما منظما . على أنه لايقصر هؤلاء على الباحثين ، بل والنحاة والموسيقيين وعلماء الهندسة ، أى المتخصصين في كل علم من العلوم ٣ . وهم يتميزون عن الفلاسفة ، رغم اشتراكهم معهم أحيانا في العيوب ٤ ، بل هم مقابلون بهم ؛ إن الفلسفة خاضعة للحكمة ، بينما السفسطة خاضعة للاطلاع المتبحر أو التعليم التحضيري ٥ . ومع ذلك ، فرغم هذه الانتقادات الشديدة ، فإن فيلون يشهد للسفسطائيين بغزارة العلم ٢ والدقة ٧ والثقافة الواسعة ٨ ، بل فإن فيلون يشهد للسفسطائيين بغزارة العلم ٢ والدقة ٧ والثقافة الواسعة ٨ ، بل

۳، de par، col. – ۱ مس ۱۱ – ۱۲

٢ - « فى الزراعة » ، ١٣٦ - ١٤٢ ، و نجد نقدا مماثلا لهذا عند أحد الأخلاقيين الرواقيين اللاحقين ، و هو سنكا ، « رسائل » ، ٨٩ ؛ من المفيد التقسيم ، لا التمزيق (« فيلون » ، « فى الزراعة » ، ١٤)..

۳ - «في الزراعة» ، ١٣٦ - ١٣٧.

٤ - نفسه ، ١٣٦ .

ه 🗕 « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٣ ، ٢٠٢ ؛ « فى الكروبيين » ، ٨ .

٦ - « في سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٣ ، ٢٠٣ ؛ ٤ ، ٩٥ .

۷ – « فى الزراعة » ، ۱۳۲ .

٨ - « في سفر التكوين » ، ٤ ، ١٠٤ .

و بمعارفهم الفلسفية ١. وهذه الخطوط الخارجية للرسم ، تدل بالتأكيد على أنهم من محترفي التعليم . وهم عديدون ، منتشرون في كل مكان ، يتكلمون كل يوم أمام الجمهور ٢ ، ويلقنون دروسهم نظير أجر ؛ وهم محاطون دائما بالدعاية ٣ ، ويتولون تربية مدينة ، وأحيانا العالم بأسره ٤ .

على أن فيلون يهاجم خاصة معلمي البلاغة . إنهم أكثر الناس فضيلة من ناحية القول ؛ إذ يقضون حياتهم في إلقاء الخطب عن أهمية الفضيلة وقبح الرذيلة ° ، مستخدمين الفصاحة الأشد" إغراء ، وقوّة إقناع عظيمة ، وربما كانوا جدّ نافعين لغيرهم ٦ ، ولكن ما كان يقصد من كل هذا إلا إظهار مواهبهم . فالكلام ، الذي يحبب أن يكون عبدا للفكر ، قد اتخذ هنا غاية وغرضا . ونحن نعرف أن الأمانة الحقيقية ، هي أن يجعل الإنسان أقواله مطابقة لأفكاره ، وأفعاله مطابقة لأقواله . لكن السفسطائيين ، كانوا ، بعد أن يثنوا كثيرا على القناعة ، يتصرفون كالشرهين ٧ . ومن ثم نراهم لايجنون أية فائدة من مقالاتهم وخطبهم ، بل يصلون إلى أرذل العمر فى الشهوات . وبالنسبة إلى الغير ، كانوا كالأطباء الذين يفكرون جيدا فى أحوال مرضاهم ، ثم لايطبقون عليهم أيّ دواء ^ . ولنضف إلى ذلك أن في نفوسهم كبرياء ناشئة عن علمهم المراكم ، مما يحملهم على الظن ً أنهم يملكون العالم كله . وجميع هذه المميزات تؤول في النهاية كما نرى إلى نقد أساسي . وليس في تعليم السفسطائيين أيّ مكان للتفكير والتأمل أو للأفعال العملية ، فكل همهم متركز فى الكلام ، وقد عارضهم فيلون بمثل أعلى لاتربية الداخلية لايشغل فيه الكلام المعدّ والمنظم إلا مكانا صغيرا .

۱ — « حياة موسى » ۲ ، ۲۱۲ ؛ إنهم يستخدمون الفلسفة ؛ راجع « في سفر التكوين » ، ؛ ، ۹۲

۲ – «في الزراعة » ، ۱۳۲.

٣ – « فى الجبابرة » ، ٣٩ ؛ « حياة موسى » ، ٢ ، ٢١٢ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٣ ، ٣١ .

٤ - «في الزراعة » ، ١٤٣ .

دكر فيلون بعض الموضوعات المتناولة بالبحث و العلاج .

۳ – « في سفر التكوين ِ » ، ؛ ، ۹۲ .

٧٢ - « في هجرة إبراهيم » ، ٧٢ .

٨ - «في الاجتماع» ، ٥٣ .

هذا ، وتدل كلمة «سفسطائى » أحيانا على فئة أخرى من الناس ، حدودها غير معينة أو مستقرة . لقد كان من عادات السفسطائيين الأوائل فى العصر السقر اطى أن يدافعوا ، بغية إظهار حذقهم ومهارتهم ، عن كل رأى يقدم إليهم أيا كان ا . ومن ثم كان هناك تمرين مدرسى سائر نجد أمثلة له فى موضوعات مكسيم الصورى ، وهو تأييد الرأى وضده على التوالى . ولكن طريقة المناقشة هذه ، كانت جارية معروفة فى المدارس الأكاديمية والشكية فيما يختص بالآراء الاعتقادية ، فكانوا يناقشون آراء أو قضايا كل شخص ، لابوساطة ر دود وتفنيدات شخصية ، بل بأدلة مستقاة من المذاهب المعارضة .

وقد عرف فيلون التمارين المدرسية التي ترمى إلى شرح النظريات المتعارضة ، ونقدها نقدا مرّا ، إذ بدت له غير جديرة بجدية الفيلسوف . لكنه انتقل من السفسطائيين الحقيقيين إلى الأكاديميين والشكيين ، وذلك بسبب خلط قد يكون مقصودا ٢ . نعم ، إنه استخدم التدليل الشكى للبحث في أساس الإيمان ، إلا أنه يعارض بكل قوّة مناقشات الشكيين التي لانهاية لها ضد جميع المذاهب . وقد سهاهم مجادلين ، وأصدقاء المقالات الحلافية ٣ . فهم الذين يستخدمون الفلسفة ضد الفلسفة ، ويرتدونها كأنها ثوب غريب ٥ . وفي مكان آخر ذكر « الشكيين » ، ويراد بهم المجادلون ، ووضعهم في المرتبة الثالثة تحت المتأملين المتصوّفين والفلكيين ؛ إنهم « لا يمسون الأشياء الهامة السائدة في الطبيعة من محسة ومعقولة ، بل يقضون وقتهم مدققين في أمور سفسطية حقيرة . وأخيرا ، فإن استعمال المحتمل التصديق والمقنع في مكان البديهيات ، يدل دلالة واضحة على الأكاديميين .

۱ – افلاطون وجورجیاس ؛ شیشرون ، de Fin. ، ۱ ، ۱ ، ۱ – ۲ .

۲ — راجع خاصة « فی سفر التكوین » ، ۳ ، ۳۳ ، و هو جلی فی معناه العام و لكنه غامض فی تفصیلاته ، فالموضوع خاص أو لا بالسوفسطائیین الذین یمیز هم غزارة علمهم ، ثم ثانیا بأعداء جمیع الفرق ؛ راجع « حیاة موسی » ، ۱ ، ۲ ؛ ۲ و هم الأكادیمیون و الشكاك . قارن الحم علی « أرسیز بلاس » الذی أورده « نومینیوس » (Po « Eus. pr. ev) : سوفسطائی فظیع ، قاتل غیر المتمر نین (انظر الشرح الرمزی لقتل هابیل بید قابیل فی quod det. pot. ins) ، ۳) .

۳ – « في سفر التكوين » ، ۳ ، ۲۷ ، ۱۹۷ ؛ « في الفرار » ، ۲۰۹ .

٤ — « حياة موسى » ٢ ، ٢١٢ .

ه 🗕 « في سفر التكوين » ، ؛ ، ، ٩ .

وفى المقالات المنسوبة إلى السفسطائيين ، نجد أكثرها ترديدا هو محاولة تدليل الصالح الحيرات الجسدية . فنى إحدى هذه المقالات نرى هذه الحجة : بما أننا لسنا أرواحا خالصة ، وبما أن الجسد هو مقر الروح ، فيجب — لصالح الروح — العناية بالجسد وإمداده بالحيرات التي يتطلبها ١ . وهناك بحث آخر ، هو مدح الرغبة ٢ . تلك هي وبلا شك الفلسفة الأخلاقية الني كانت الأكاديمية الحديثة تعارض بها الفلسفة الرواقية .

وتدل كلمة السوفسطائيين ، بطريقة أشد إبهاما أيضا ، على جميع علماء الطبيعة ، بما أن لهم آراء متعارضة بشأن طبيعة العالم والمعلومات ٣ . وربما كان مصدر فكرة السفسطائيين هذه ، هى الأكاديمية الجديدة . فالمعروف أنها كانت تستخدم تناقضات الفلاسفة لتفنيد المذهب الاعتقادى . وفى هذا النص موضع البحث ، نلاحظ أن رأى أرسطو عن أزلية العالم يقابل رأى افلاطون ، كما نلاحظ أن رأى الرواقيين عن نهاية العالم مقابل لرأى افلاطون أو ربما لغيره من الرواقيين ، وكذلك نرى بروتاجوراس يقابل رأى الشكيين . وإذا ، فاسم «سفسطائى » ، الذى كان فيا مضى يطلق على الذين كانوا ينتفعون من هذه المناقشات ليدللوا على الشك فى المعرفة ، انتقل بسهولة إلى نفس أصحاب هذه المناقشات .

هذا ، ويوجه فيلون انتقاداته إلى سوء استعمال هذه العلوم ، أكثر من توجيهها إلى العلوم بالذات . ولما كان من المستطاع أن تكون هذه العلوم ملكا للشرير والطبيب ، على السواء ، فهى سواء من الوجهة الأخلاقية ، وحسن استعمالها هو أن تتخذ طريقا للفضيلة ° . أما فيما يتعلق بالشبان ، فتعلم الفضيلة فوق مستواهم ، فيجب إذًا الالتجاء إلى « نظام أسلس وأقل وعورة » يكون في طاقتهم الوصول إليه . وهكذا بـُرِّرت ضرورة وجود المعارف العامة ٦ . لكن تلك المعارف لم تجعل إلا لغير

١ - «في الاجتماع» ٢٥.

۳۳ - quod det. pot. ins. - ۲ - ۳۳ و التکوین » ، ۶ ، ۳۷ ، ۷۷ .

۳ – « في سفر التكوين » ، ٤ ، ٣٩ .

٤ - « من يرث » ، ٢٤٦ - ٢٤٩ .

ه 🗕 « في سفر التكوين » ، پ ، ۳۰۳ ، ۴۰۰ .

۳ - «في الاجمّاع»، ه، ه، ه، ١٤، ١٩، ٧٢.

الكاملين ؛ فبينا جعلت العقائد الفلسفية للتفكير الخالص الطاهر ، استخدمت في المعارف العامة حواس الجسد ا . ومع ذلك ، فتلك المعارف لاتجد سبيلها إلى الإنسان إلا إذا كان مطهرا تطهرا تاما من الرذيلة ٢ ، لأنها لاتتفق مع لذات البطن ٣ .

ولكن رغم كل هذا ليست المعارف العامة عديمة الفائدة للفضيلة ، التي هي بمثابة إعداد وتمهيد لها ، ذلك أن مبادئ كل علم هي صورة مصغرة لمبادئ الفضيلة . فالتساوى الهندسي فاتحة للمساواة في العدل ؛ وتناسق الأصوات الموسيقية فاتحة لتناسق الأفعال ، وهذا جزء جوهرى من أجزاء الفضيلة . وتستخدم قراءات الشعراء لاستلهام احتقار الأبطال ، ومن ثم احتقار الدين الباطل . فالبلاغة وحدها تجعل الإنسان عاقلا ؛ حقا ، والحدل يكافح الحطأ .

ويعالج فيلون العلاقة الحقيقية بين المعارف العامة والفلسفة ، في نبذة طويلة نوعا ° ، وفيها نجد الخصائص المنسوبة إلى الفلسفة تدل كلها على المذهب الرواقى ؛ فأولا ، يعرفها مثل العلم بأنها على الطريقة الرواقية ، « هي فهم أو إدراك مؤكد ثابت لا يمكن أن يتعرض للزلل » . ثم يشرع في الموازنة بينها وبين سائر الفضائل ، فهي إذاً فضيلة ، وموضوعها هو العالم وكل جوهر الكائنات . وهي تعني ، على الأخص ، بأسس جميع العلوم ، وبالتعريفات الأولية للهندسة والكلام والآداب ، وأجزاء المقال .

وهنا ، نستطيع أن نكشف بسهولة روح النحاة الرواقيين ، هذا الروح الذى يطلب أن تكون مبادئ النحو جزءا من الفلسفة ، ولذلك نراهم يشكون من أن النحاة يستولون عليها دون وجه حق ويسرقونها منهم . والغرض من هذه النبذة هو بلا شك إيضاح المركز الحقيقي للفلسفة التي تسمو على جميع الفنون ، شأنها في ذلك شأن سائر

۱ – « فىالاجتماع » ، ۲۰ – ۱۰۳ ؛ « فىسفر التكوين » ، ۳ ، ۱۹ – ۲۰ . الحواس ، وخاصة حاسة النظر ، لاغنى عنها للأصل وللفلسفة (« إبراهيم » ، ۱۹۷؛ « Spec. legg ، ۱۹۷) . ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۳) . ۲ – « فى الاجتماع » ، ۸۸ ؛ وربما كان معنى هذه الفقرة أن التربية يجب أن تبدأ فى العاشرة من العمر ؛ نفسه . ۱۲۱ .

۳ – « فى سفر التكوين » ، ؛ ، ١٩١ ، ٣٩٢.

ع – «في الاجتماع»، ١٥ – ١٨.

ه - نفسه ، ۱۳۹ - ۱۵۱ .

الفضائل المشتركة معها ، وهذا الرأى موجه ضد ادعاءات السفسطائيين . إنه ليس للفن ما للفلسفة من اليقين الثابت ؛ فهو بحسب التعريف الروافى : « نظام من إدراكات إوفهام مفيد لغاية من الغايات » . فالفن متعلق بالمحتمل التصديق ، وبالأشياء المتوسطة التي فى الدرجة الثانية ، بينها الفلسفة متعلقة بالحقيقة وبالمبادئ ذاتها ١ . وهو بالنسبة إلى الفلسفة ، كالإحساس بالنسبة إلى العقل ٢ .

ولما كان الإحساس يعرف الكائنات واحدا واحدا ، فكل فن ينطبق على جزء من الكائن : الهندسة تنطبق على الخطوط ، والموسيقا على الأصوات . لكن الفلسفة التي تعرف المجموع ، تدرك الأجزاء أحسن مما تدركها العلوم المعنية بها . وقد أورد فيلون في ذلك مثالين مأخوذين أحدهما عن الهندسة والآخر عن النحو ؛ فالفلسفة وحدها قادرة على تعريف طبيعة النقطة ، والمسطح والجامد ؛ وهي وحدها تستطيع أن تقول ما هو الاسم ، وما هو الفعل ، وما هو بيان الكامل والناقص ، كما إليها ترتيب الحروف . وهي وحدها التي تجعل لسائر العلوم المبادئ والأسس الضرورية ؛ ولذلك نرى العالم يقبل من الفيلسوف القيادة والتأنيب . والسفسطائي بالنسبة إلى الحكيم ، كالطفل بالنسبة إلى الرجل الكامل ، والمعارف العامة هي بمثابة خادمات الحكمة ورعاياها . والإنسان السائر في طريق التقدم يجب أن يقيم فيها مؤقتا ، كما يمر الإنسان بالوصيد قبل دخول المنزل ، أو بالضاحية قبل دخول المدينة . والتربية التي الإنسان بالوصيد قبل دخول المنزل ، أو بالضاحية قبل دخول المدينة . والتربية التي تم بالكلام ستظل دون الخط ، ومثلها مثل المرآة التي تعطى صورة لمبدأ العلم ٣ .

إذًا ، فكل تعليم يجب أن يتطور نحو الفلسفة الكائنة هكذا في قمة الفضيلة

۱ – راجع « فى سفر التكوين » ، ٢٣ – ١٩٥ ؛ « فى الكروبيين » ، ٦ (تعارض بين القمة والوسط) .

۲ - نظرية الإحساس التي تشملها هذه المقارنة والمبينة في الفقرة ١٤٣ ، مسلم بها من الرواقيين
 ٢٠٠ ص ٢٣١) .

٣ - « فى الاجتماع » ، ١٠ ، ١٩ ، ٢٣ ، ١٥٤ - ١٥٨ ؛ « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ١٩١ ، ٥٠ ، ٣٩٣ ؛ « فى القناعة » ، ٩ ؛ « فى الفرار » ، ٢٠٨ - ٢١٣ . وفيما يتعلق بالاستعارات المتقدمة ،
 ١٠ - ١٠ - ٢٢ - ٢٢ - ٢٣ ، ورسالة « المجازيات » ٣ ، ٢٤٤ .

٢٤ – الآراء الدينية و الفلسفية

« المكتسبة بالتربية » . وسنبحث هنا ماذا يقصد من هذه الفلسفة ، وما هو المركز المخصص لها في مجموع النشاط الإنساني .

بحسب القاعدة العامة ، معنى الفلسفة عند فيلون هو المذهب الرواقى ، فأوّلا نرى فيها جميع التعريفات الرواقية المشهورة: « الحكمة هى علم الأشياء الإلهية والبشرية وأسبابها » أ . والفلسفة هى رؤيا العالم والأشياء التى يحتوى عليها ٢ . ثم يأتى التقسيم إلى ثلاثة أقسام : منطق وطبيعة وأخلاق ٣ ، مع المقارنة المشهورة ؛ أى مقارنة الفلسفة بحقل سياجه المنطق ، ونباتاته الطبيعة ، وتماره الأخلاق ٤ .

ووفقا لهذه المقارنة ، يرمى البحث الفلسنى إلى غرض أخلاقى بحت ؛ فالأمل فى السعادة ، هو الذى يرفعنا إلى الفلسفة ، وبالتأمل فى الطبيعة السهاوية ، يشعر الإنسان بالرغبة فى النظام الكائن فيها ٦ . ومن الدراسات الفلسفية هذه يستخلص المرء فهما حميلا سعيدا ؛ فلن يصبح له أى تفكير وضيع ، متعلق بالحيرات الحارجية ، بل يأخذ إخذ حركات الكواكب المتناسقة ، ويطير فى الأثير ، فيتخلص هكذا من سيطرة سادة قساة ٧ .

فالفلسفة هي إذًا علم الكون. وقد شعر فيلون، في بعض الفقرات، برغبة تحمله على تحديد هذا الغرض تحديدا دقيقا. فانه حقا، إذا وقف هذا الغرض عند حد الكون لما استطاع أن يدرك ما فوقه؛ كغير الجسمي، والمعقول، والسبب الأسمى. لكن الفلسفة تستطيع أن تقودنا إلى حدود هذا الفلك الأعلى، وتستطيع أن تجعلنا نلمس – بضروب من التفكير قريبة الصدق – آثار قوى الله في العالم، وأن

۱ – « في الاجمّاع » ، ٧٩ ؛ « في سفر التكوين » ، ٣ ، ٣٤ ص ٢١٣ .

۲ - « في سفر التكوين » ، ۲ ، ۱۹ ، ۱۱۹ ؛ Spec. legg. ، ۱ ، ص ۲۲۹ .

۳ ـ « المجازيات » ۱ ، ۷ ه ؛ « في قوى النفس » ، ۳ ، ۱۷۷ .

ع – « في الزراعة » ، ١٤ – ١٧ ؛ « في تغيير الأسماء » ، ٧٤ – ٧٧ ، والفكرة منسوبة إلى القدماء.

ه 🗕 « في الثواب و العقاب » ، ۲ ، ص ۲۰۰ ؛ و في سفر التكوين » ۱ ، ۸ ، ص ٦ .

۳ ، par. col. - ٦ ، ص ١٣

[&]quot; de spec. legg. - v الفصل الأول.

تقودنا إلى تأكيد العناية الإلهية . على أنها نن تلج بنا فى ذاك العلم الأعلى حيث النفس لاترى فقط العالم المخلوق ، وهو موضوع الفلسفة الخاص ، بل وترى إلإله الخالق ١ .

و بالإيجاز ، المعرفة الفلسفية ليست إلا درجة من درجات الحكمة ، مشابهة كل المشابهة للتنجيم السابق التحدث عنه ، وأحيانا مطابقة أو مماثلة له ، ومن ثم نجد فيلون ينسب معرفة الله إلى شيء آخر غير الفلسفة . إنه بحسب الحطة التي بينها ، لاترمى الفلسفة كلها إلا لغرض واحد ، وهو أن تقودنا إلى مسائل تتجاوز الفلسفة ذاتها . وبعد أن انتقد في رسالة هجرة إبراهيم ، هؤلاء الذين يبدءون بدراسة السهاء ، أشار إلى الحطة الآتية : يدرس الإنسان نفسه أولا ، فيبحث في طبيعة الحسد ، ثم أشار إلى الحطة الآتية : يدرس في النفس أجزاءها المختلفة : الإحساسات والكلام والعقل ، في طبيعة النفس ، ويدرس في النفس أجزاءها المختلفة : الإحساسات والكلام والعقل ، الذي هو الجزء المسيطر ، ثم الشهوات ووسائل علاجها ، وأخيرا الرذائل والفضائل . وفقط بعد ذلك يمكن البدء في دراسة العالم ، الذي يعتبر بدوره كأن له جسدا ونفسا ٢ . والغرض من هذه المقارنة مع الإنسان هو ، كما ذكرنا أكثر من مرة ، تعريفنا بوجود نفس كنفس الإنسان في العالم ٣ .

تلك هي الصورة الكاملة للتعليم العقلي عند فيلون، على أن عقلية فيلون أو روحه لاترحب بها كل الترحيب. إنه يجد في المعارف العامة بل وفي الفلسفة، نوعا من المقاومة ضد المثل الأعلى التصوفي الحاص بمعرفة الله، وهي المقاومة التي كانت موضع لومه في السفسطائية. ولا يمكن الوصول إلى الفضيلة بالتربية العقلية، إلا إذا تجاوزنا دائما حد التعليم المكتسب. أما من حيث هو، أو إذا أخذ وحده، قد يكون ضرره أكثر من نفعه.

ويبدو أن فيلون يخاف دائمًا من نتائج التربية الهلينية ، هذه التربية التي تستهدف

۱ — مكان الفلسفة في المعارف العامة هو ضمن مدخل الحكمة . « في سفر الحروج » ، ۲ ، ۱۰۳ . الفلسفة دون الحكمة مكانة ، « في الاجتماع » ، ۸ ، فيما يخص الفلسفة الاخلاقية ؛ « في سفر التكوين » ۲ ، ۱ ، ۲۳۸ ، فيما يحص الطبيعة .

[.] YYI - YIA - Y

۳ - ۳، spec. legg. ب ۳، س ۴۳، يشمل نظاما نحتلفا نوعا .

تثقيفا للعقل من أجل ذاته دون نتيجة عملية ، والتي هي رياضة للقريحة لا تُصلح الإنسان . وتستطيع المعارف العامة على الأكثر ، أن تستخدم كوسيلة للمكافحة ضد الشرير المتعلم ؛ كما أن فن الكلام ، الذي هو جزؤها الجوهري ، لافائدة منه في تأمل الأشياء الإلهيةيد ، وهو أعلى درجات الحكمة . ولا يفيد الكلام أية فائدة ، إلا بعد عودة الحكيم للعالم الحسي والشهوات ١ . ومن ناحية المجهود الأخلاقي للزاهد ، نرى أنه قد قد ر بطريقة عكسية ؛ فهو حسن في ذاته ، مهما كانت النتيجة ٢ . ومهما عظم المركز الذي منحه فيلون للثقافة الإغريقية ، فانه يعترف أن أقل مجهود أخلاقي مفضل على جميع العلوم ؛ ذلك لأن العلوم زخرفة كاذبة وتفاخر بما لاطائل فيه . وأخيرا ، فان جميع هذه التوسعات أو الشروح المتعلقة بالمعارف العامة وبالفلسفة ، تنطوي على انتقادات مرة أكثر مما تحويه من مدح و تشجيع على التعليم .

ه – الضمير الأخلاقي والخطيئة

إن ملاحظاتنا عن تفسير المذهب المشائى والمذهب الرواقى تؤدى بنا إلى استنتاج هام ، وهو أن هذه المذاهب الأخلاقية قد استخدمت لصالح فكرة جديدة تماما وغير موجودة فى هذه المذاهب .

إنه عند ما عرّف الرواقيون الخير بأنه الاستقامة ، كانوا يفكرون فقط فى أن يعينوا للإنسان سعادة مؤكدة ، مستقلة عن كل شرط خارجى . وعند ما عرّف أرسطو الفضيلة بأنها الوسط الحق العادل ، كان يريد فقط أن يبين للإنسان وسيلة لإدراكها بامتداد نشاطه إلى هذه الجهة أو إلى الأخرى حتى يصل إلى الوسط . لكن شغل فيلون الشاغل لم يكن هوالسعادة ، بل هو الانتقال من العالم المحقول ، وهذا الانتقال لا يؤدى إلى التأمل العقلى البحت ، كما هو أي الحدس التصوّف . وهذا الانتقال لا يؤدى إلى التأمل العقلى البحت ، كما هو

۱ – « فی هجرة إبراهیم » ، ۷۲ .

٢ – ومع ذلك يجب إبداء تحفظ ؛ فبين أقسام الزهد يوجد بلا شك عنصر تربية عقلية مشترك مع المعارف العامة ، وهو المطالعة و التأمل . وربما كان هذا هو السبب الذى جعل المعارف العامة مشتركة أحيانا مع العفة و الورع ، وهى الفضيلة الخاصة بالزاهد (« من يرث » ، ٢٧٤) .

الأمر فى فلسفة أرسطو أو فى الفلسفة الرواقية ؛ هذه الفلسفة التى ترمى _ على حد سواء _ إلى إدراك مبادئ الأشياء ، وإعطاء الحياة غاية تنتهى إليها ومثلا أعلى تصبو إليه . فالتأمل عند فيلون هو على الأحرى انذهال داخلى ، حيث تختنى كل معرفة جلية محددة فى الشعور بوجود كائن لايمكن فهمه ولا حدود له .

وهنالك فارق آخر يستخلص من الأول. ذلك أن المرء يندهش في بادئ الأمر، إذ يلاحظ عدم وجود أى ضرب من التفكير له ما يبرره عند مثل هذا العالم الأخلاق العميق. فني البحوث الأخلاقية اليونانية، ابتداء من سقراط، لم تختلف أدلة التأكيدات الأخلاقية عن سائر أنواع الأدلة؛ إذ درجوا على التدليل على قيمة أحد المثل العليا، بالرجوع به إلى تعريف الكائن موضوع النظر، أو إلى ذاته. فكان هنالك إذًا تطابق بين علمي الطبيعة والأخلاق. ولكن عند ما أصبح المثل الأعلى هو الخروج من النفس وإنكار الفرد ذاته الخاصة، أصبح هذا اللون من التدليل مغلقا إغلاقا تاما. فان الدليل الخارجي الذي كان مؤداه الرجوع إلى تعريف موضوعي بحت لطبيعة الكائن، عند ما يراد وضع قواعد لسلوك هذا الكائن، أصبح غير ذي موضوع . فبدلا من التدليل العقلي، يبتى الشعور الداخلي البحت والمباشر عبر ذي موضوع . فبدلا من التدليل العقلي، يبتى الشعور الداخلي البحت والمباشر بالخطيئة وبالكمال ؛ وذلك لأن التقدم الأخلاق ليس تقدما داخليا، ولكن له في الضمير الداخلي — الذي ينذر ويعاقب ويكافئ — مبدؤه الوحيد.

وكل هذه الأفكار والآراء الأخلاقية للعصر القديم ، تتخذ عندئذ اتجاها جديدا ، فالفضيلة الوسط الحق العادل هي مرحلة الحياة الداخلية التي لاتزال فيها النفس خاضعة لجاذبية الرذيلة ، والحكمة الرواقية هي الحالة النهائية التي فيها تتحرّر النفس تحريرا تاما من عوائقها ، فتستطيع الصعود إلى العالم المعقول ، لتشترك في زمرة الفضائل الإلهية .

إننا فى ساعة خطيرة من ساعات تاريخ الأفكار والآراء فى أوربا . فهنالك عالم داخلى سيقوم بناؤه ويقابل العالم المحس ، كما تقابل الروح الجسد ، وكما يقابل الضمير _ وهو المصدر الوحيد للأخلاق _ الطبيعة المجردة من الأخلاقية . فبدلا من ذاك

الانسجام الإلهى الذى كان يجد فيه افلاطون وسائر الفلاسفة اليونانيين مبادئ الأخلاق في الطبيعة نفسها ، نرى الحكيم ينطوي على نفسه . أما الحياة ، وقد أصبحت داخلية تماما ، فانها ستتعاقب بين الشعور بالخطيئة والأمل في الخلاص . وإذا كان فيلون يسمى هذا العالم الداخلي عالما معقولا ، فكم بعد ننا مع ذلك عن المعنى الذي يقصده افلاطون ؛ إنه لم يعد هذه الفكرة المركزة الموجزة التي كان فيلون يعتبرها «غرضا » ويسميها « المثال » ، بل هو عالم أخلاق في مقدور النفس النفوذ إليه ؛ إنه المكان الحقيقي للتقدم الأخلاق وللخلاص النهائي ؛ إنه ، بكلمة واحدة ، الضمير الأخلاق ، هو تلك الوحدة الحارجية والداخلية في آن واحد ؛ خارجية لأنها تختلف عنا ، وداخلية لأنها متحدة بالنفس اتحادا تاما .

هذا ، ومؤلفات فيلون تقدم لنا هنا فائدة استثنائية . إذ أنها تجعلنا نشهد بزوع هذه الفلسفة الأخلاقية الجديدة . ومن ثم لايمكن أن نتهم بالمبالغة حين ندرس بدقة كافية شكل هذه التصورات الجديدة للضمير ومعناها الحقيق ، وهي التي كان مقدرا أن يكون لها حظ عظيم باهر في العصور التالية . ولكن يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نبدى بشأن أصل هذه التصورات ملاحظة عامة ، ملاحظة ذات أهمية عظيمة بالنسبة إلى مستقبلها . فالضمير الأحلاق عند فيلون غير قابل للفصل عن الإدراك التصوفي ، أي عن شعور الاندماج والاتحاد بالحقيقة فوق المحسة . فاستعدادات الروح الأخلاقية ، والحطيئة والتقدم الأخلاقي ، ليست إلا ابتعاد النفس عن الحقيقة الإلهية أواقترابها منها . ومن الأسئلة الكبرى التي وضعها تقدم علم الأخلاق عند « كانت »، معرفة ماإذا كان الأمر الصادر من الضمير الأخلاقي يمكن أن يكون له معني وقيمة ، في حالة عدم استناده على اتصال بين الروح البشرية وإحدى الحقائق التي تتجاوزها . وطعه أحد أساتذة الحياة الداخلية الأولين .

إن أفكار فيلون وآراءه لازالت في حاجة إلى تعبيرات ملائمة لها . وهذه لغة لم تستقر بعد ، بل يجب البحث عنها ، والصيغ التي عبر بها عن هذه الأفكار مأخوذة عن المذاهب الأخلاقية اليونانية . ولهذا السبب ، يصعب علينا تتبع ارتباط

الأفكار بعضها ببعض ، وسط تعبيرات مختلفة ــ كثيرا ما تكون مجازية ــ يعبر بها عن فكرة واحدة .

أولا — الشر الأخلاق هو الابتعاد عن الله . والواقع أنه بالمعنى الحقيق ، لايستطيع أحد أن يهرب فعلا من الله ، لأن الله يحيط بالعالم ، وهو موجود في كل مكان . فليس إذًا الابتعاد المادى هو الذى ينجينا من القوة الإلحية ، بل هو ابتعاد داخلى واتجاه النفس والإرادة في طريق معارض لذاك الذى يجعلنا نعتبر الله سيد العالم! . وإلى هذا الاتجاه تسير جميع المذاهب الباطلة الخاصة بطبيعة الله ، مثل مذاهب هيراقليط وأمبيدوكل وأبيقور ، التي ترجع الأسباب الأخيرة إلى القوى العمياء التلقائية ٢ . وكان فيلون أحد الأوائل الذين أرجعوا أصل المذاهب المادية إلى الشر الأخلاقي والخطيئة ، وهذا هو بذرة فكرة الزندقة والإلحاد ٣ .

ومن وجهة نظر الحياة الداخلية ، نرى الخطيئة تؤدى إلى العجب أو الكبرياء . وذلك هي أن ينسب الإنسان لنفسه أكثر مما لله . وأن يظن نفسه سيدا لقواه وللأشياء الخارجية . والكبرياء هو أيضا بعبارة أخرى ، عيب في الحكم أو عيب عقلى . لكن هذا الخطأ والضلال لايختلف في شيء عن الرذيلة نفسها ، فالكبرياء شر عضال لايستطيع المرء التحول عنه إلا بمعرفة نفسه ؛ . هو الشر الكامن في أولئك الذين يظنون أنفسهم قادرين على النبوءة ، والأمراء الذين يحسبون أنفسهم سادة العالم . فبه الروح ترتفع وتنتفخ ، وتفقد كل تواضع ، وتصبح غير مدركة أنها عدم .

ويعتبر العُبجب أو الكبرياء مصاررا للإشراك ولجميع الآراء الباطلة المتعلقة

۱ - « الحبازيات » ، ۱ ، ٤ - ٧ .

٢ - « فى بلبلة الألسن » ، ١١٤ ؛ « المجازيات » ، ٣ ، ٧ .

٣ – راجع نفسه ٣ ، ١٣ ، الإلحاد زعيم الشهوات ؛ « فى بلبلة الألسن » ، ١٤٤ ، صلة أو ربط الإشراك باللذة .

٤ - « في مقدمي القرابين » ، ٣ ، ١١ ، ٢٥٢ .

ه – « فی حیاة موسی » ، ۱ ، ۲۸۲ .

٦ - «في الرؤيا»، ٢، ١١٦ - ١١٧ .

٧ - « من يرث » ، ١٠٦ ، حب الذات و الحطابات الناتجة عنه .

بالآلهة . وعلى هذا الاعتبار ، يسمى على الأحرى τμφος ، فالإشراك بأسره ناتج عنه . وهذان الشرّان منتشران على الأخص فى المدن حيث يجب أن يبحث عن أصلهما الحقيقى ، ولذلك نراهما يستوليان على سكان المدن منذ بدء حياتهم ١ .

والابتعاد عن الله يدل بالأحرى على سبب الخطيئة ، لاعلى طبيعتها . وقد حاول فيلون ، خاصة في رسالة « بلبلة الألسن » ، أن يقوم بتحليل داخلى . ومن حيث التعبير ، أخذ تفكيره يتأرجح بين التصور الرواقي للرذيلة ، التي كانت تعتبر ارتخاء وعدم توتر الجزء المسيطر في النفس ٢ ، وبين فكرة الخطأ عند افلاطون ، التي كانت تعتبر عصيانا أو عدم تبعية صادرا من الجزء الأسفل للنفس ٣ . لكن انتباهه إلى هذه المبادئ لم يبلغ مدى عنايته بوصف الخطايا المتعلقة بكل جزء من أجزاء النفس : ثرثرة اللسان ، والشهوات المحرّمة للجزء الموللد وللحواس الحمس ٤ . وأخيرا ، فان الخطايا قد نسبت إلى كل من هذه الأجزاء ، كما أن المؤلف يسلم بأن الخطيئة التامة تأتي من النشاط المتفق عليه بين جميع هذه القوى ٥ .

لكن الشيء الجديد الذي يلفت النظر أكثر من غيره ، هو الطبيعة الإرادية المحتة

۱ — « فى الوصايا العشر » ، ؛ ، ۰ ، ؛ « فى الثواب والعقاب » . ؛ ، ۲۱٪ . هذه الأفكار مستخلصة من رسالة هجو يرجع أصلها إلى المذهب الكلبى ، وموجهة ضد المدن ؛ راجع أثر العجب باعتبار د. مبدأ الخطيئة عند . Dion Chrysost Or ، ، ، وبيان الرذائل الناشئة عن الكبرياء (« فى الوصايا العشر » ، ه ؛ نفسه ، ۰ ؛ ؛ « فى الثواب والعقاب » ۸ ، ۲۱٪) يدل بالتكرار الوار د فيه على أنه كان ثابتا فى مذهب سابق لفيلون .

r – « في بلبلة الألسن » ، ١٦٠ ، ١٦٥ – ١٦٨ .

٣ - « فى الفرار » ، ١٩٠ - ١٩٣ ؛ خطيئة الأجزاء غير العقلية للنفس ناشئة عن أن هذه الأجزاء تظل بلا مرشد ؛ « فى هجرة إبراهم » ؛ ٦٦ .

غ سفر التكوين »، ۱، ۷۷، ۳، وهي واردة في بيان أقل كمالا في رسالة : de Septen.
 ه ، ۱۱، ۲۸۰، ورسالة « من يرث » ، ۱۰۹ (خطايا اللسان و الأذن ، « إبراهيم » ، ۲۰) ؛ والنص الأول متصل اتصالا جديرا بالملاحظة مع كتاب صلاة مسحة الوفاة . فالحطيثة تغصب إذن على النفس.
 كلها ، « في بلبلة الألسن » ، ۲۹ – ۷۱ .

ه ، de Septen. - الحطايا الناشئة عن نشاط النفس ومصائب الحسد .

للخطيئة ؛ نعم إن هناك أخطاء غير إرادية مقصودة ، لكنها ليست خطايا حقيقية ١ ؛ بعكس الشرير ، فهو يعيش في الخطيئة كأنها وطنه ٢ ويتمرن عليها ٣ ويبررها ببراهينه ٤ ، ويفخر بها كأنها عمل صالح ٥ . فنحن إزاء آراء مضادة للحكمة السقراطية المشهورة ، هذه الحكمة التي تقول بأن الخطأ هو غير إرادي ، كما أننا في فجر تلك الفلسفة الأخلاقية الجديدة التي ستعتبر الخطيئة كأنها فساد الإرادة نفسها . وقد رفض فيلون أيضا النظرية الرواقية الخاصة بالتسوية بين الخطايا ، فرأى أن يرتب الخطايا درجات بحسب أهمينها وخطورتها ٢ .

والشعور بالخطيئة عند فيلون يبلغ حدا جعله يقصر المثل الأعلى الإنساني على التحرّر منها ؛ فالإنسان بطبيعته عاجز عن السير بعيد إلى حدا الوصول إلى امتلاك الخير ٧ . ثانيا — وقد ظهر ضرب آخر من الأخلاق ، واز دهر في التفكير اليوناني ، إلى جانب الفلسفة ذاتها ؛ وهي أخلاق لاتهتم بالناحية النظرية ، ولا تتكون من الحكم التي تقوم عليها بعض المذاهب الأخلاقية ، بل من ملاحظات دقيقة متعلقة بالتحليل الداخلي . وتتكشف لنا هذه الأخلاق في المؤلفات المفجعة ، خاصة مؤلفات المداخلي . وتتكشف لنا هذه الأخلاق في المؤلفات المفجعة ، خاصة مؤلفات من أمثال « بوليب » . وأهم خصائص هذا الضرب من الأخلاق ، العناية بالدقة والصحة في الملاحظة للأمور الواقعة . فعند هولاء « الأخلاقيين » ، بالمعنى الذي يراد عادة بهذه الكلمة ، يجب أن نبحث أولا عن العناية بالحياة الأخلاقية الداخلية ، يواد عادة بهذه الكلمة ، يجب أن نبحث أولا عن العناية بالحياة الأخلاقية الداخلية ، وهي أول أثر لأفكار الضمير الأخلاقي وما يكون عنه من الندم .

۱ – «في سفر التكوين» ، ۱۷ ، ۲۶ – ۲۹، ۲۹۲ – ۲۹۷.

٢ - « في بلبلة الألسن » ، ٧٦ .

۳ – نفسه ، ۲۵ .

^{؛ –} نفسه ؛ ورَّاجِع . de spec. legg.

٦ - وعن قيمة النية ؛ ليست خطيئة ما لم تفتر ق بالعمل ، « في القناعة » : ٣٧ ، ٣٨ وما بعدها ؛
 ٣٠ ، و١ ، ٣١٤ ، ١٥ ، ٣١٥ ، و١ ، ٣١٤ ، ١٤ ما يعتبر خطأ بالنسبة إلى الحكيم ، هو عمل خير بالنسبة إلى الإنسان السائر في طريق التقدم (٢٤٩ - ٢٤٨ ، ١١ ، ١٢ de An. sacr. id) .

٧ - هو الحير الحاص بالفانين ، « في تغير الأسماء » ، ٧٤ - ٨٤ ؛ « في سفر التكبوين » ، ١١١ ».
 ٤٠ . ٢٠٨ .

هذا ، وقد اقتبس فيلون كثيرا من هذه الأفكار الشائعة . فهو يستند على شعر أوربيد وإبشارم ، فى ذاك التأكيد المخالف كل المخالفة لمذهب الرواقيين الأخلاق الشائع ، وإن كان يقوم على ملاحظة حقة وإنسانية تماما ؛ وهو أنه لايوجد أى إنسان ، طيب إلى حد الكمال ، أو سيىء بإطلاق ، فالخير والشر ممتزجان فى كل إنسان ، والسيىء أوالشرير هو الذى يسيطر عنده الشر ا . وهذا المذهب مقابل للمذهب الذى يرى أن النفس شريرة كل الشر بطبيعتها ، والذى سبق أن أشرنا إليه . وهو مرتبط ، من جهة أخرى ، إلى ذلك التفاؤل الرواقى الذى يعتبر جرثومة الخير خالدة فى العالم ؛ فالله هو الذى أراد برحمته ، ألا تكون النفس « مقفرة تماما من كل صورة إلهية » كا هذا المذهب هو بالذات شرط الأخلاقية . فلنفرض أنه لم يكن عند الإنسان أية فكرة عن الخير ، كان من الممكن فى هذه الحالة أن تكون أخطاؤه غير مؤاخذ عليها، ويكون إذاً غير مسئول وطاهرا من كل خطيئة " . فالخطيئة المتعمدة ، التى تعد دون سواها خطيئة ، لاوجود لها إلا بمقابلتها بطبيعة الخير المطبوعة فى النفس البشرية ، وهذه المعرفة ما هى إلا الضمير الأخلاقى الموجود حتى عند شر الأشرار .

فالمعرفة ذاتها ، وكذلك خصائص الضمير الأخلاقي الأساسية ، تأتى عند فيلون من هذا الأصل إذ أن الضمير الأخلاقي هو شاهد موجود داخل نفس كل إنسان ؛ يحكم كالملك ، ويكافئ أو يتهم أو يعاقب . وهنالك تشابه جدير بالملاحظة بين ماجاء في هذا من نصوص فيلون ونص آخر ورد عن « بوليب » يرجع أصله إلى أشعار أحدالهزليين كما قال قُونندرر (ليبزج ، Polybos Forschungen) .

ولكن نص فيلون يبدو أكمل من نص « بوليب » ، على اشتراكهم المؤكد في المصدر . ذلك ، بأن نص بوليب لايعرف سوى الشعور بالخطيئة ، إلى تأنيب الضمير ، ويبدو أن فيلون قد استعمل كلمة قاض للدلالة على أن وظيفة الضمير هي أيضا الإثابة والجزاء بوجه عام ، وهي صفة من الصفات الملكية .

۱ — « فى سفر التكوين ، ؛ ، ۲۳۰ ، ۴۰۹ ؛ نفسه ، ۲۰۵ ، ۴۰۹ ، وجود الحير والشرفى كل نفس من النفوس .

۲ - « في سفر التكوين » ، ۱ ، ۸ ، ۳ه ٤ .

۳ - « الحازيات » ، ۳ ، ۳۶ - ۳۰ .

وقد كان بلاشك من مظاهر ضعف الرواقية الأولى والرواقية المتوسطة ا، عدم اعتدادهما اعتدادا كافيا بمشاعر الضمير الداخلية هذه . فني المذهب الرواقى ، كان الذي يقوم ويؤنب ويعطى ما يشاء من دروس ، مقيا دائما خارج النفس التي ترتكب الخطيئة وتتوب ؛ فالحكيم وحده ، هو الذي له صفة القيام بهذه التربية الأخلاقية ، إذ لايستطيع الآثم أن يجد في نفسه الموارد الكافية . فقالات الوعظ والعزاء والنصيحة واللوم ، التي تكاد تكون مشتركة بين جميع المذاهب الأخلاقية القديمة ، ليست نداءات إلى الضمير ؛ بل إلى الحكيم ، الذي يضعها لحير الآثم ، يعرض فيها حكمته التي يجب أن تتخذ مثلا ونموذجا . ومن ثم ، هي استشارات يقدمها عالم إلى جاهل . ونجد دليلا على حالة التفكير هذه ، عند «سنكا » ، الذي يقدمها عالم إلى جاهل . ونجد دليلا على حالة التفكير هذه ، عند «سنكا » ، الذي بأضطر للبحث عند أبيقور عن حكمة تدل على دور الضمير الأخلاقى : « الشعور بالخطيئة هو بدء الحلاص » ٢ .

ومما لاشك فيه أن فيلون يعرف الطرق الرواقية ، ويستخدمها إذا سنحت له الفرصة ؛ فالنصيحة واللوم يظلان وظيفة الحكيم ٣ ، فهو يضع فى فم موسى وفم الآباء اليهود ، وأحيانا فى فم الله نفسه ، مقالات لوم ونصح ووعظ . لكن الفكرة الفيلونية العميقة الجوهرية موجودة فى موضع آخر . إن هذه الفكرة تقوم على أنه ينسب لى الضمير الداخلى ، إلى النفس ، الدور الذى كان ينسبه الرواقيون إلى الحكيم ، فالإنسان يجد فى ذاته جميع هذه النصائح والمواعظ وفنون اللوم ؛ حتى إذا سكت الحكيم أمام الآثم مجاملة له ، فإن ضمير هذا الأخير سيؤنبه على ما اقترف من إثم ؟ .

١ - خلافا المذهب الرواق المتأخر عن فيلون ، فقد سار معه في نفس الاتجاه .

۲ - ۲۸ ، Epist ، ۲ ، ۹ ؛ وتد أخذ عن أبيقور أيضا فكرة عذاب الضمير ، « رسائل » . ١٥ ، ٩٧

۳ - الحكيم بحاول إصلاح وحث الرغبة في الفضيلة ، « في سفر التكوين » ۱۱ ، ۹۰ ، ۱۱۸ ؛ ۱۷ ،
 ۳۲ ، ۲۳۳ ؛ ۱۷ ، ۲۳۳ ، ۲۳۳ (رحمته بالشرير) .

٤ - « فى سفر التكوين » ٤ ، ٢٠٢ ، ٤٠٤ ، « فندلند » ، ٨٧ . انظر السب والاتهام والتهديد المنسوب إلى الضمير (« فى سفر الحروج » ، ٢ ، ١٣ ، ٤٧٨) .

وهنالك نقطة أخرى . لقد وضع فيلون ، بشأن طبيعة هذا الضمير ، نظرية خاصة به ، ترجع إلى تصوره التصوفي . فالضمير ، في نظره ، هو وجود الإلهي في النفس ، فما هو إلا أحد المظاهر المتعددة للوغوس الإلهي ١ . فعلي هذا الأساس التصوفى ، الذى يرى أن الخير هو التقرب من الإلهى ، تقوم تلك النظرية التي ستصير في المستقبل ثنوية أخلاقية أكثر تجردا . إن فيلون لايظن لحظة واحدة أن النفس الرذيلة تستطيع أن تلد بذاتها هذا الضمير الذي يقاومها ويناقضها . بل إن هذا الضمير هو نعمة يرسلها الله إلى النفس لهدايتها وتحسينها . فليس هذا مجرد ثنوية أو تثنية لقوّتين من قوى النفس ، بل هو ثنوية أو تثنية ذات . إن الضمير هو رجل الله ، هو « المتحمس والمستولى عليه ، والكائن الذى أهاجه الجنون الإلهي ، وهو الذي يثير في النفس ذكري أحطائها السابقة » ٢ . إنه ايس قوة غريزية في النفس ، كما سبق أن صورها فيلون بحسب الفكرة الشعبية الشائعة ؛ بل هو ضياء خالص. طاهر جدا ، آت إلى النفس من الخارج ، ليدلها على استعداداتها الداخلية وأعمالها الرذيلة ٣. وأخيرا هو، كما جاء في نهاية رسالة : Congressu eruditionis gratia 4 الفضيلة المعتبرة كأنها ذات معقولة مجردة تمنح النفس الشعور بعدم جدارتها ، وهي أيضا المَـلَـك الذي يلهم الآثمين الشعور بالخجل ° .

ثالثا — إن أثر الضمير على النفس متعدد ، وهو تابع لدرجة تقدم الإنسان في طريق الفضيلة . فعند الشرير ليس الضمير غائبا بحال من الأحوال ، ومعرفته للخير تزيد خطيئته ٢. وربما بدا مظهر الشرير مبتسما مسرورا ، لكنه في قرارة نفسه بشعر بالفزع من العقاب الذي ينتظره والذي يبنه له الضمير ؛ ومنو يعلم ، رغم أنفه ،

۱ — اللوغوس اللوام ، « في سفر التكوين » ، ؛ ، ۲۹ ، ۲۹ ، ۲۹ ، و ان الله لايتغير » ، ۱۸۲ . quod det pot. ins ، (۱۳۱) ، ۱۳۸ ، و quod det pot. ins ، (۱۳۱) ، ۱۳۸ ؛ « إن الله لايتغير » ، ۱۲۵ — ۱۲۷ . قارن تعبير المنجم الداخلي عند إبكتيت ؛ و جميع هذه المقارنات. تعود في نهاية الأمر إلى « ديمون » سقراط كما هو موصوف في Apologie ، ٠ ؛ .

[.] ۳ – « إن الله لايتغير » ، هُ ١٣٠ .

٤ - « في الاجماع » ، ١٥٨ ، ١٧٩ - ١٨٠ .

[۔] و - «فی الفرار » ، ۲ .

۳۹۳ ، ۱۹۲ ، ۴۹۳ ، ۳۹۳ .

أن جميع الأعمال البشرية موضوعة تحت مراقبة طبيعة أعلى منها ١، وعقاب الشريرين هو في الحزن والخوف اللذين يحدثهما لهما هذا التهديد ٢.

وعند لوم الضمير ، تأخذ النفس في التحسن الذي يجب أن ينتهى إلى تغيرها وإلى الندم والتوبة . وقد وصفت سلسلة التقدم هذه في مجموعها ، هكذا : أولا ، اللوم الصادر من القوى الإلهية (من الضمير) ، ثم الشعور بالخجل ، وإهانة النفس ، وأخيرا الاعتراف بالخطايا، سواء أكان اعترافا داخليا بالتفكير ، أم اعترافا علنيا قديكون مفيدا للمستمعين ٣. والخجل من الخطايا مرتبط بالاعتقاد بأن الحياة يمكن أن تتحسن ٤ ، أي بالأمل في التحسن ٤ مما أن الاعتراف بالخطايا يصحبه تحوّل في النفس هو الندم و التوبة .

هذه الصورة تطابق فى جوهرها صورة التقدم التى يرمز إليها توالى الآباء ؛ فالأول « أنوش » ، هو والأمل الذى يميز حقا بين الإنسان والحيوان ؛ ويليه « إدريس » ، وهو يرمز إلى التوبة التى كانت تمحى بوساطتها خطايا الإنسان القديمة ، لتبدأ حياة جديدة لاغبار عليها ° . وبالاختصار فان التقدم كان معتبرا كأنه سائر من خوف الله الناشئ عن عدالته ، إلى الأمل فى رحمته ورأفته والاتحاد به أو رجاء صداقته ".

ولننتقل الآن إلى وصف كل من هذه اللحظات . فالانتقال من لوم الضمير إلى الأمل قد وصف فى نهاية رسالة : . Congressu eruditionis gratia وفى مستهل الرسالة التالمة .

ولوم الضمير ، رغم مرارته ، عظيم الفائدة للنفس ، فبفضله تستطيع النفس أن تشعر بعظمة الفضيلة وجلالها . وإذا فرّت منها بعدئذ ، فليس ذلك بفعل الرذيلة ، بل بسبب الخجل ، لأنها تظن نفسها غير جديرة بالوصول إليها . وليس هذا شعور نفس رذيلة مجردة من الشهامة والكرم ، بل هو صورة للقناعة . ومثال ذلك ، أن لأب الذي لا يحرم نفسه من متع هذه الحياة الدنيا ، لا يجرؤ على مخالطة ابنه التقى "

۱ - « في بلبلة الألسن » ، ۱۲۲ .

۲ – راجع صورة مماثلة لدَّى سنكا ، رْسائل ، ه ۱۰ ، ۷ ، ۸ .

[.] ero ' II ' A ' de Exsecration. - r

٤ - « في الاجتماع » ، ٦ .

ه - « إبراهيم » ، ٧ - ٨ ، ١٧ - ٢٨ .

٠ ١٣١ - ١٢٤ ، عسف - ٦

الورع الزاهد ١. فشعور الحجل والمذلة مرتبط به ؟ ولا نعنى الشعور بالمذلة الناشي عن الضعف ، بل هو الشعور بالحضوع الناشئ عن الاحترام والحياء ، والموجه إلى قوات عليا ، شأنه فى ذلك شأن احترام الشيوخ والآباء والأمهات ٢. وإذا وصلت النفس إلى هذه الدرجة ، أصبحت فى غير حاجة إلى اللوم ، بل إلى الإرشاد والنصح ، وصارت على استعداد لتلتى الدروس . وحينئذ يحملها ضميرها على العودة إلى طريق الفضيلة لتخضع لها ، ولتستتى منها الشجاعة والجرأة ٣.

هذا ، وعندئذ يولد الأمل ؛ والأمل هو فاتحة السرور ، أى « السرور الذى يسبق السرور » الناشى عن انتظار الخيرات . وهو خاص بالإنسان ومستحيل لغيره من الحيوانات . إذ أن الإدراك وحده هو الذى يلده ، ويبدو أن هذا التعريف قد جعل من الأمل ، إحدى تلك « الشهوات الطيبة » التى كان يعتبر ها الرواقيون خاصة بالحكيم ، وعلى كل فالأمل قريب جدا من السرور . وقد ذهب فيلون إلى مدى أبعد ، عندما قرر أن الأمل مطابق للثقة التى تعد في تعبير الرواقيين نوعا من السرور وعندما يسب إلى الحكيم ، فى آن واحد ، السرور بالأشياء الحاضرة والأمل فى الخيرات المستقبلة ، اللذين يقابلان الحزن والخوف عند الشرير " . ومع ذلك ، فى الخيرات المستقبلة ، اللذين يقابلان الحزن والخوف عند الشرير " . ومع ذلك ، فى الأمل كأنه دون السرور . فهذا أكثر اتفاقا مع الاتجاه العام للفكرة القائلة باعتبار الأمل كأنه دون السرور . حقا ، إن الأمل كما يستدل من اشتقاقه فيه شيء ناقص أو معيب ؛ فالآمل يريد الخير ، لكنه لايملكه ٧ . إذاً ، فالأمل ليس هو فى الحقيقة الخير كاملا ، لكنه البذرة التى غرسها الله فى الأرض للتخفيف من أحزاننا ٨ .

۱ – « فى الاجتماع » ، ۱ ، ۱ ، ۱۹۳ ، ۱۷۰ ؛ « فى الفرار » ۳ ، ه ، ۲ ؛ « فى سفر التكوين » ۲ ، « فندلند » ، ۷۹ .

۲ – نفسه ، ۳۰ .

۳ - «فى الفرار » ، ه - ۲ .

[ُ] ٤ – « في سفر التكوين » ، ، ، ، ، ، ه ، « هاريس » ، ، ، .

ه – « يوسف » ، ۱۱۳ ؛ وراجع . Arnim. fragm ، ه٠٠ .

^{. 181 - 17%} Quod det. pot. ins. - 7

٧ - مثل حب افلاطون (« إبراهيم » ، ٧٤) .

٨ - « فى الثواب والعقاب » ١٢ ، ١١ ، ٢٠٤ ؛ الأمل مصدر النشاط ، بأنه هو الوحيد الذى يحث التاجر والملاح على العمل (نفسه ، ٢ ، ١١ ، ١٠٤).

ویأتی الندم أو التوبة بعد الأمل. ویقصد فیلون من هذه الکلمة ، لامجرد شعور الندم الذی یصحب ذکری آثامنا ، بل والتحوّل الداخلی الذی ینشأ عنه نتیجة له . فالتوبة هی الانتقال من الجهل إلی العلم ، من الرذیلة إلی الفضیلة ۱ ، وأول مبادئها هو الاعتراف الداخلی أمام الله ، ویجب أن یفهم هذا الاعتراف أولا بمعنی رمزی تقریبا . ذلك ، بأن الشریر یظن أن الظلمه سیفر من الله ؛ ولکن عند ما یعلم أن جمیع أفعاله وحتی خلجات فکره لا تعزب عن سید العالم ، عندئذ یستعرض أعماله ، بل وأفكاره ، ویتوب عما اقترف من ذنوب وآثام ۲ . فالاعتراف . بهذا المعنی ، لیس إلا إدراك وجود الإلهی فی كل زمان ومكان .

وقد جعل فيلون للاعتراف معنى أكثر وضعية وإيجابية. فهو أولا اعتراف داخلى للضمير بجميع الأخطاء ؛ فالضمير الأخلاق الموجود فينا يؤدى إلى تذكيرنا بجميع أخطائنا السابقة ٣ ؛ لكنه فى الحقيقة اعتراف داخلى أكثر منه اعترافا بالمعنى المعروف ٤ . وهنالك إشارة مبهمة إلى تسامح الحكيم الذي يغفر الحطايا بسهولة ، وذلك ليحول دون تكرارها ٥ . كما أن هنالك نصا أكثر تحديدا أو إيضاحا نوعا ، بشأن اعتراف « الألسن » الذي يكون أمام مستمعين ، فى مقابل الاعتراف البسيط الذي يجرى فى الفكر ١ ؛ لكن هذه الإشارة وهذا النص ، لا يمكن أن يحملانا على الاستنتاج بأنه كان هناك رسوم عملية أمتبعة فى الاعتراف ٧ . فقد كان هذا الاعتراف يتم مصحوبا بالتهدات والعبرات ، والتائب يندب حياته الماضية ، إذ أعطى الجزء الأكبر منها للرغبات ٨ .

۱ – « فى التوبة » ، ۲ ، ۱۱ ، ۲۰۶ ؛ « إبراهيم » ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۲۶ .

۲ - «فى الرؤيا»، ۱، ۹۰ - ۹۱.

۳ – « إن الله لايتغير » ، ١٣٨ .

٤ - « في القرابين » ، ١١ ، ١١ ، ٢٤٧ ، الاعتراف بالظلم .

ه - يد في سفر التكوين » ٢ ، ٤٣ ، ١٢١ .

^{. 17} ο ι ΙΙ ι Α de Exsecr. - ٦

٧ - ربما كان هنالك أيضا حكم ضديً عادة الاعتراف العلنى فى نص من « سفر الحروج » ، ١٣ ،
 و ٤٥٨ ، حيث جاء : « التائب الحقيق بجب أن يطهر إنفسه عن الذنوب ، دون أن يراه أحد ودون أن يتظاهر » . وهذا النص يبين بجلاء تفوق التأمل الداخلى ، وقد رأينا فيما تقدم ما هو امتحان الضمير .

٨ - « فى سفر التكوين » ، ٤ ، ٣٣٣ ، ٤٣١ ؛ « فى سفر الحروج » ، ١ ، ١٥ ، ٩٥٩ .

وفيما يتعلق بتأثير أو فاعلية التوبة ، نجد فى فكرة فيلون فروقا طفيفة عديدة تدل على أن هذه الممارسة أو العملية كانت حية فى نفسه وفى مشاعره ، رغم من نلاحظه من صعوبة التوفيق بين الآراء والأفكار المختلفة .

علينا ، إذًا ، أن نميز أولا عن التوبة الحقيقية ، ذلك النوع المتأرجح من الإرادة المفاجئ غير المتعمد ، الذى يجعلنا ننتقل من رذيلة إلى رذيلة أخرى مقابلة لها ، أى من الإسراف إلى الاقتصاد مثلا ، وهو أمر غير جدير بالثناء ا . ثم توجد درجات عديدة في التوبة نفسها ؛ فهنالك أولا التوبة المؤقتة ، لأولئك الذين تذوّقوا الفضيلة لكنهم ما لبثوا أن عادوا إلى الرذيلة ؛ والتوبة النهائية ، وهي الممدوحة وحدها ٢ .

ولا يمكن التحقق من التوبة بالوعود ، بل بالأفعال التي تزيل أثر المضار التي كانت عن الظلم ٣ . والتوبة في أولها قد تصادف عقبات ، كما يمكن أن يؤتيها التسامح دعامة وقوة ٤ ، وكثيرا ما يصف فيلون عدم الثبات هذا . ولما كان ينسبه إلى الطبيعة البشرية نفسها وإلى الحياة في عالم الحدوث والصيرورة ، فلا نستطيع أن نعرف هل هو يسلم حقا بوجود توبة نهائية ، أم هو يقصد معنى تصوفيا بحتا . والذي يحملنا على هذا الاعتقاد ، هو الصورة التي رسمها للتائب « إدريس » ؛ حيث فسر عبارة الكتاب المقدس: « لم يجدوه » ، بمعنى أن الذي انتقل إلى الحكمة بوساطة التوبة عبارة الكتاب المقدس: « لم يجدوه » ، بمعنى أن الذي انتقل إلى الحكمة بوساطة التوبة علم يصبح قط في عالم الحدوث ٥ .

فالإنسان التائب ، كالزاهلم ، موجود فى الظلمات وفى النور فى آن واحد ؟ ، وهو معرض دائمًا لتغير ينتزع من نفسه الأفكار الطيبة المستقيمة، وهذا التغير على نوعين : الأول هو تغير مفاجئ غير إرادى لايسبقه أىّ تروّ ، هو زوبعة تكتسح

۱ '- « فى سفر الحروج » ، ۱ ، ۱ ، ۲۰ ، ٤٦٠ .

۲ – « في سفر التكوين » ، ۱ ، ه ۸ ، ۸۹ .

[.] YEV . Y . 11 de An. sacr. id. - W

٤ - « فى سفر التكوين » ٢ ، ٢ ٢ - ٣٤ ؛ ١ ، ٨٢ ، ٧٥ . وأحيانا توصف التوبة لاعلى أنها نتيجة لتقدم ، بل على أنها تغير مفاجئ غير منتظر ، وملهم (« فى الثواب والعقاب » ، ٨ ، ١١ ، ١٠) تدهش سرعته الحكم (« فى سفر التكوين » ٤ ، ٧٠٧ ، ٢٤٠) .

ه إبراهيم » ؟ « في سفر التكوين » ، ١٨٦ ، ٥٥ ، التوبة هي الانتقال من المكان المحس إلى
 المكان المعقول .

۳ - « في سفر التكوين » ، ۱ ، ۱ ، ۸ ، ۸ ه .

بقوة من النفس جميع ذكريات الأعمال الفاضلة ؛ فحياة عالم الحدوث تكاد تكون دائما معترضة بضروب من الزلات . وهنا يوصى فيلون بعدم الاهتمام بمظاهر الضعف الوقتية وغير الإرادية هذه ، لأنها ستمحى بالعودة إلى الحير ا ؛ فأعظم الناس حكمة لايخلو منها هو نفسه ، بسبب طبيعته البشرية ٢ . والتأمل الداخلى ، بدلا من أن يكون مستمرا مثل الذاكرة ، تتخلله لحظات نسيان ٣ . لكن هنالك نوع آخر من التغير أشد خطورة ، نعنى به التغير الإرادى عن عمد نحو الشر . فالذين يظلون مغمورين في حياة الجسد ، سيسقطون من تلقاء أنفسهم في الرذيلة : إنهم 'يجتذبون مرة أخرى في هوة الححيم . العصل المنا أن وهذه العودة إلى الرذيلة تزيد هولا إذا علمنا أن في هوة الحجوع إلى الفضيلة بعد تركها ، أصعب من الذهاب إليها بادئ ذي بدء .

وقد اتخذ فيلون من عدو اليهود ، • فلاكوس • شخصية لرسم صورة نحوّل الرجل الفاضل إلى الشرّ . فضياع الأمل والحوف هما اللذان جعلاه شريرا ، وكانا مصحوبين بضعف فى العقل وفى الإرادة ؛ وهنا تبدو جليا الوظيفة التى يقوم بها الأمل فى الفضيلة .

ومن نتائج التوبة النهائية ، الصفح الإلهى وغفران الآثام ؛ وبذلك تمحى الحياة القديمة ، ونعود فنحيا حياة جديدة . ونكن هل معنى هذا أن التائب فى منزلة أخلاقية سواء هو والذى لم يرتكب ذنبا على الإطلاق ؟ لقد أجاب فيلون عن هذا السؤال بإجابتين . فأحيانًا يجعل المكانة الأولى لمن لاذنب له على الإطلاق ، ويمنح المكانة الثانية للنادم التائب ٦ . وفى هذا يقول : « إنه يظل دائما فى النفس ندبة

۱ – رقى الزراعة ، ۱۷۶ – ۱۸۱ ؛ راي الله لايتغير ، ۱۸۰ – ۹۰ ؛ را لمجازيات ، ، ۱۷ . ۱۷ . ۱۷ . ۱۷ .

٧ - وفي تغير الأساء ، ١٨٠٠.

٣ - « إن الله لايتغير » ، ٨٩ ؛ وراجع الصلة بين التوبة والذكرى المقابلة للذاكرة .

ع ۔ « فی سفر الحروج » ، ۷۷ ، « هاریس » ، ۷۷ ؛ ۲ ، ۲۹ ؛ « هاریس » ۸۰؛ ۲ ، ۴۰ ، ه ، ۹ ، ه ، ۹ ، ه ، ۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۱ ، ۳٤۰ . « هاریس » ، ۹۱ ، ۳٤۰ .

^{.} in Flace - .

[·] ۲ - و في الماكية م ١١ ، ٨ ، ١١ ، ٨٢٨ .

ووسم الظلم القديم » ١. ذلك ، بأن الأفضل هو ألا يمرض الإنسان ، لا أن يصاب عرض ثم يشنى منه . كما أنه خير للمرء أن يكون قد اجتاز البحر في سلام ، لاأن ينجو من خطر عاصفة شديدة . على أن عدم الخطيئة صفة من صفات الله وحده ٢ . ورغم ذلك ، نراه ، من جهة أخرى ، يؤكد صراحة التساوى التام بين التائب والكائن المعصوم من الخطيئة ٣ .

هذا ، والأهمية التي يراها فيلون التوبة لها أسبابها ؛ لافي الحياة الداخلية فحسب ، بل وفي المركز السياسي للدين اليهودي . ذلك بأنه من صالح اليهود المشتتين في أنحاء العالم ، أن يشجعوا على الدخول بين ظهرانيهم عددا كبيرا من المتهودين أو المهتدين . والكتيب الصغير عن الندم والتوبة ، ليس إلا مدحا بديعا للتوبة ، باعتبار هذا اعتناقا للدين اليهودي . والمتهودون الذين يؤدون بدقة أوامر الشريعة ، أفضل ممن ولدوا يهودا ثم تركوها . وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الوعد بالغفران المطلق عن الآثام ، هو نوع من الدعاية المشتركة بين جميع الديانات الشرقية والغامضة . هذه الديانات التي كانت قد اجتاحت وقتئذ الامبراطورية الرومانية . وقد استعمل فيلون صراحة كلمة إراضة ، ليصف وصفا مميزا التوبة أو اعتناق الدين . لكن فيلون ، وهذا أعلى جانب من تفكيره في هذه الناحية ، قد رفع نفسه فوق هذه التصور ات المادية البحتة بأن جعل مأساة التكفير داخلية . وقد وفي ، بفضل دقة ملاحظته ، إلى روية تحوّل النفس نحو الله في مختلف مراحلها .

و هكذا ، كان تصوّره للتقدّم الأخلاق مختلفا كل الاختلاف عن تصورات أخرى وجدنا آثارا لها فى مؤلفاته ، وهى من تلك التصورات التى تناولت الموضوع بمظهر أكثر خارجية ، ونشير بذلك إلىالأفكار المشائية الأصل المتعلقة بمراحل الحياة .

١ - " الملكية » ، ١١ ، ٨ ، ١١ ، ٨ » .

۲ - « فى التوبة » ۱ ، ۱۱ ، ۱۹ ، ثم أضاف : « ربما كان إنسانا إلهيا » . راجع « فى سفر
 التكوين » ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، ، التوبة ليست حالة خاصة بقوة إلهية .

٣ – « في القرابين » فندلند ، ١٢ ، ١ ؛ « في سفر التكوين » ، ١ ، ٨٢ ، ٧٥ .

٤ – « في التوبة ٤ ، ١ ، ١١ ، ٥٠٥ . [و « إراضة » ترجمة وضعناها لكلمة : initiation] .

فالتقدم الأخلاق بحسب هذه الأفكار ، يرجع إلى تقدم العصور . فالعصر الأول هو مرحلة التعادل الأخلاق ، إذ الذهن يشبه الشمع اللين الخالى من أى طابع ، ويليه الطفولة ، حيث تبدأ جميع الرذائل في التكاثر ، وهنا كثيرا ما يشكو فيلون من التربية الخطرة التي تقوم بها المرضعات والمعلمون والآباء والأمهات ، وتشترك معهم القوانين والعادات ، ولنضف إلى ذلك ، أن السن نفسها تسير بالإنسان في طريق الرذيلة . وفي المرحلة الثالثة ، يأتي الشفاء ، بفضل دروس الفلسفة الشافية . وأخيرا في الشيخوخة تتقوى النفس بالفضيلة ، فالفضيلة إذا شيء مكتسب فقط في مغرب الحياة ا . وهذا النوع من الاعتبارات هو السائد في المظهر التالي للتوبة : التوبة هي الانتقال من الصفة إلى الاستعداد الثابت ، هي الانتقال من العمل الصالح الذي يتم سريعا إلى الحالة الدائمة غير القابلة للفناء التي يجب أن تلد مماثلات لها ٢ . على أن هذه ، أفكار لاعلاقة لها بالمذهب الأصلى للنهوض الداخلي .

تلك هى المظاهر المتعددة التى يبدو فيها التفكير الأخلاق عند فيلون. فهل مكن القول بأنها تتوافق فيا بينها ، مكن القول بأنها تابعة لمذهب واحد ؟ وهل من المستطاع أن نجعلها تتوافق فيا بينها ، مع البقاء أمناء لما جاء بالنصوص ؟ نعم تارة ، ولا أخرى .

لا ، بلا شك ، إذا كنا نريد أن ننشد فيها مذهبا فلسفيا واحدا ؛ رواقيا ، أو كلبيا ، أو أكاديميا . لقد رأينا كيف استخدم فيلون المذاهب المختلفة ، لاللدفاع عن أحدها ، ولا لصهرها في مذهب توفيتي ؛ ولكن على الأحرى ، لكى يبحث في كل منها لحظة خاصة من لحظات الحياة الأخلاقية . وهذا ، ابتداء من المذهب الأبيقورى الذي يشير إلى أن الإنسان صديق اللذة ، إلى المذهب الرواقي الذي

۱ — هو الشرح الوارد في « من يرث » ، ۲۹۳ ، ۳۰۷ ؛ راجع الشرح المختص الوارد في « في سفر التكوين » ، ۱ ، ۱ ، ۱ ، ۱ ، ۳۲۵ ، والشرح الوارد في « في الاجتماع » ، ۱ ، ۱ ، ۱ ، ۱ ، ۳۲۵ والمرحلة بالأوليين من السن ، وقد فصلهما تفصيلا تاما ؛ المرحلة الأولى هي مرحلة الشهوات ، والمرحلة الثانية هي مرحلة الرذائل ؛ وفيما يتعلق بالشكاوي في تربية الطفولة ، راجع « في التوبة » ، ۱ ، ۱۱ ، ۲۰۹ ؛ « في الحكم » ۳ ، ۱۱ ، ۱۱ ، ۳۶۲ .

٢ - « في تغيير الأساء » ، ١٢٣ - ١٢٤ .

وضع تحت نظره الإنسان الحكيم الطاهر روحيا والذى تخلص تماما من قيود الحسد . كلا أيضا ، إذا أردنا أن نعثر على وحدة مذهبه الأخلاقى ، فى فكرة التقدم الأخلاق ، بالذات ، التى تصعد – بعد اجتياز مراحل متوالية – إلى الغرض النهائى ، وهو علم الله . والواقع أنه يوجد عند فيلون عدة أفكار للتقدم الأخلاقى ، ومن المحال إخضاع إحداها للأخرى ، أو وضع حالات النفس التى يجب أن تؤدى إلى الكمال فى صف واحد مستمر .

ولسنا نريد أن نتحدث فقط عن الطرق المختلفة التى تقود إلى الفضيلة: الزهد ، والتعليم ، والطبيعة . فالواقع أن التحسن الداخلى الذى وصفناه الآن ، هو عبارة عن نظام آخر من التقدم لايمكن رده تماما إلى الأول . وقد أوضح فيلون ذلك جليا ، عند ما نسب هذين النظامين من التقدم إلى ثالوثين متواليين من الآباء؛ إذ نسب الأول إلى ثالوث أنوش وإدريس ونوح ، وهو يرمز للأمل المؤدى إلى التوبة ، والتوبة المؤدية إلى راحة العدل ؛ ثم نسب الثانى إلى ثالوث إبرهيم وإسحاق ويعقوب ١ .

ولكن ، لنا بعد هذا ، أن نتساءل : هل وضع فيلون ترتيبا بين هذين النظامين ، عند ما اعتبر الثالوث الأول أدنى ، واعتبر الثانى تاليا للأول وأعلى منه ؟ الواقع أن فيلون قد أوضح أن غاية الثالوث الأول، أى الراحة فى العدل ، تكوّن مرحلة الانتقال إلى الثالوث الثانى ، حيث يبدو أن الإنسان يرتفع فى تقدمه الأخلاقى . فمراحل الحياة الأخلاقية قد تكون إذًا الأمل ، ثم التوبة ، ثم العدل ، ثم التربية ، ثم الطبيعة ، ثم الزهد ، وأخيرا الكمال .

وهنا نلاحظ لأول وهلة أن هذا الترتيب لايخلو من الغرابة خصوصا وأن هنالك عدة نصوص متعارضة معه ، ولذلك يجب أن نبحث عن تفسير آخر . فالواقع أنه لا يمكن التسليم بأنه يجب الارتفاع إلى درجة العدل للبدء في التربية ؛ بينها تلميذ معلمي المعارف العامة غير كامل ، وأن التائب الذي يجيء قبله في هذا الترتيب قد بلغ حد الأخلاقية المباحة للإنسان . ويمكن فهم هذه الغرابة ، إذا راعينا أن الثالوت الثاني ، إبرهيم وإسحق ويعقوب ، يحتمل تفسيرا رمزيا مزدوجا ؛ فتارة ، هؤلاء الآباء

١ - و إبراهيم ٥ ، ٤٨ ؛ وراجم و في نسل قابيل ٥ ، ١٧٣ .

هم طُرز الفضائل الثلاث ! ؛ وتارة يدلون معا على الثالوث المخصص لله ، أى التقوى المقابلة للعدل . ٢ وهكذا يمكن تفسير النصوص المتقدمة تفسيرا بسيطا، وهوأن النفس بعد التوبة ترتفع من فضيلة العدل إلى التقوى . فالتقدم التالى : أمل وتوبة وعدل وتقوى ، يكون كلا موحدا تماما ومفهوما نماما . لكن هذا التفسير يطرد الآخر ؛ فنحن إذا تجاه طريقين لايتفقان ، ولا يمكن رد أحدهما للآخر ، لتصور التقدم الأخلاق .

وإذا كان هذا التفسير أكثر مطابقة لروح النص منه لحرفيته ، فمرد ذلك إلى أن فيلون كان يخلط بين المعنيين في الثالوث الثاني . ولا عجب ، فقد كان أشد شغفا بالنظام الخارجي منه بالنظام الداخلي ، كما أنه كان خاضعا للسير طبقا للترتيب التاريخي لسفر التكوين . ولذلك لم يسعه إلا أن يبحث في تتابع الآباء ، عن السلسلة التصاعدية لأحوال النفس . وسيجده فعلا في الانتقال من آدم (التعادل الأخلاق) إلى قابيل (الرذيلة) ؛ ثم إلى الثالث الأول للآباء إينوش وإدريس ونوح ؛ وأخيرا إلى الثالوث الثالث ، ثالوث التقوى . ولكنه لكي يدخل جميع أجناس التقدم الأخلاقي وضروبه ، نراه يضع فوق هذا التفسير تفسيرا آخر لهذا الثالوث الثاني . فبينا يظل الترتيب التاريخي سليا نرى أن جميع استعارات أو حالات « tropes » النفس قد سميت بأسامها . لكن هذا الركام من الأفكار والمعارف ، أصبح لا يطابق النظام الداخلي لأحوال النفس .

هذا ، ولم يشأ فيلون أن يضحى بأى اتجاه من شأنه أن يساعد على بلوغ حد الكمال الداخلي . ومع ذلك لم يستطع ، أو ربما لم يحاول ، توجيهها توجيها واحدا ، وقد يرجع ذلك إلى أنه كان يسترشد بغريزة تركيب الحياة الداخلية أو تعقيدها .

وفى اعتقادنا ، أنه يجب البحث عن وحدة المذهب الأخلاقى لفيلون فى مكان آخر . إنه أول مذهب أخلاقى متعلق بالضمير ؛ ونقصد بذلك أنه مذهب أخلاقى

١ - و إبراهيم ، ٥٣ .

٢ - نفسه ، ٦٥ ؛ الثالوث الثالث هو ، بالنسبة إلى الثالوث الأول ، كالمصارع بالنسبة إلى الطفل
 (نفسه ، ٤٨) نوح هو العادل ، و الثلاثة الآباء الآخرون هم القديسون .

ينشد نقطة ارتكازه لا فى نظرية طبيعية عن العالم ، أو عن مركز الإنسان فى العالم ، بل فقط فى المشاء الداخلية للضمير ؛ فشعور الخوف وتأنيب الضمير ، وشعور السرور المخلّص هما قطباها . واستنادًا إلى وجهة النظر هذه ، نستطيع أن نقول إن فيلون قد محاكل ما كانت تحويه المذاهب الأخلاقية القديمة من العناصر الإنسانية . فالواقع أن هذه المشاعر الداخلية ، التي لايخلقها الإنسان، مصدرها هو فعل الإلهى فى النفس . فالأخلاقية ليست كما جاء فى تعريني افلاطون وأرسطو الجميلين ، أن يؤدى الإنسان وظيفته البشرية ، بل هى على الأحرى ، أن يمحوكل ما يوجد فى الإنسان من خارجى وطبيعى ، وذلك إلا تماء الإنسان الداخلى والإلهى . وهذا الإنسان الداخلى ، هو إنكار للإنسان المركب كما يبدو لنا ، وإذًا فركز ثقل الأخلاق قد انتقل من مكانه .

النتيجة العامة

سنحاول، في نهاية هذا البحث، أن نستخلص أهم مميزات تفكير فيلون وخصائصه. الفكرة السائدة هي فكرة ضروب العلاقة بين النفس والله . وليست هذه العلاقات موضع نظرية فلسفية ذات تصورات محدودة معينة ، بل هي نفس التعبير عن تجربة المؤلف الداخلية ، ولا نجد لمثل هذه التجربة نظيرا في التفكير اليوناني . إنها ليست « تأمل » أرسطو، تلك المعرفة التي فيها يصبح الكائن شفافا للفكرة مثل جو جوهر رياضي ؛ كما أنها ليست « تصور الرواقيين الواضح نفهم الأشياء » ، الذي به تتملك النفس موضوعها . فالمعرفة التي من هذا النوع يمكن أن تتخذ وسيلة للكمال به تتملك النفس ، بتوسعها الداخلي التلقائي ؛ والنفس تصل إلى الله ، لأنها بفضل الذي تبلغه النفس ، بتوسعها الداخلي التلقائي ؛ والنفس تصل إلى الله ، لأنها بفضل الخكمة تصبح حقيقة مساوية لله .

ولكن ، في نظر فيلون ، لايرضى الله أن يعرف بهذه الطريقة ، وكل صيغة تحاول تعريفه هي حتم نسبية ناقصة . أما الإيمان بالله ، فإنه على نقيض ذلك ، ناشئ في النفس من جرّاء اعترافها بعدمها وبعدم الأشياء الخارجية ؛ إن النفس لا تصل إلى معرفة الله إلا بشعورها الحار ، بعدم تأكد المعرفة وبعدم الاطمئنان إلى العمل . فعرفتها لله هي معرفة عن تفكير أقل منها عملا وفيه اتضاع وإذلال . ذلك بأنه بدلا من مد قواها للوصول إلى الاتحاد بالله ، يجب على النفس أن تتقلص وأن تنهى بالخروج من ذاتها . على أنه يجدر بنا أن نفسر هذا الخروج من الذات تفسيرا صحيحا ؛ فليس هو كما وصفه المتصوفون اللاحقون لفيلون . انجذابا يحمل النفس إلى الاندهال لحظة . لتنال الحدس الإلهي . فتجارب الحمية الداخلية التي وصفها فيلون، إن ذهبت أحيانا إلى فناء الشعور والإدراك ، فهي لاتتسمى بالسمة الأهم من مميزات الانجذاب : أي اندماج الله بالشخص البشرى . والواقع ، أن الإيمان بالله قوامه الأحرى إرادة عاملة ، وعدم ثقة ، وعدم اهتام بكل أغراض هذه الحياة الدنيا .

إفله صور أو فيهم على هذا الوجه ، يجب أن يكون حمّا مصدر تأكيد تجاه نفسه ، إذ به فقط يمكن معرفته . ومن هذا نستنتج أن العلم الوحيد الذي يعتد به ، أي علم الله أو الخير ، سيكون الوحى . والنتيجة الأولى هي طريقة النظر غير المباشرة ، أي التفسير المجازى . وجسم الوحى هو « المقال المقدس » التي أعطى إلى اليهود بوساطة موسى ، وهذا المقال ليس حجة واضحة عنى السواء لحميع الناس . إنه لم يمنح إلا للذين فتحوا عين النفس لكي يتمكنوا من التعمق في معناه والنفوذ إليه . وإذا ، ليس الوحى إلا علامة بجدر بنا أن نعرف كيف نفهمها ؛ كذلك الطبيعة الإلهية المعقولة لا يمكن أن تعرق نفسها بنفسها بوساطة المحسوس ، إذ أن المحسوس أنقص وأضعف من أن يستوعبها . والمقال المقدس كلمة غامضة سرية ليس لها معنى حقيقي إلا عند المرتاضين . لقد اتخذ « هيجل » فيا بعد ، من التاريخ رمزا للتوسع الحدلى ، الذي لا تمين التجربة إدراكه إلا من الحارج ، والذي لا يمكن أن يجعل له معنى إلا الحدل العقلى .

وهكذا ، يرى فيلون ، فى تاريخ شعبه وفى أو امر الشريعة ، صورة لتاريخ داخلى أكثر تعمقا ، وهو رمز النفس التى تقترب إلى الله أو تبتعد عنه . فالرمزية تكاد تتخذ عنده معنى عاليا . كانت الرمزية عند الرواقيين مجرد طريقة للتوفيق بين الدين الشعبى والفلسفة ؛ أما عند فيلون ، فكل كائن هو رمز لكائن أعلى ، ماعدا الكائن الأسمى الذى يخرج عن دائرة فهمنا وإدراكنا . وإذا كانت كلمة موسى لما معنى معقول خق ، فلوغوس الله هو قبل كل شيء صيغة ، لكنه صيغة داخلية لا يعبر عنها بكلمات . وهذا يكنى للدلالة على أن الطريقة الرمزية مرتبطة بهكرة المذهب الأساسية ، وستظل فى تاريخ التفكير الإنسانى متحدة دائما مع تلك المذاهب التي لا تسلم — من جهة — بالعقل المستقل استقلالا ذاتيا ، ولا تقبل — من جهة أخرى — الكشف الخارجي المتبلور في صيغ شفوية ، فتضع هكذا حياة النفس في وحى داخلى غامض لا يمكن وصفه .

ولكى لا تندفع إلى التسرّع فى الحكم على الطريقة المجازية أو الرمزية ، مع ماتشمله من ثقل وغرابة ، يجب أن نذكر أن كل كلمة تعبر عن واقعة روحية حتى فى لغاننا

هى مجاز؛ فالطريقة المجازية ، ليست إلا تجميدا أو قصرا للوسائل الفنية المتعلقة بهذه الطريقة الطبيعية جدا للنفس . فني ذاك العصر ، حيث كانت الحياة الروحية شيئا جديدا ، حيث كانوا يبحثون عن معارفها ولغتها ، كانت طريقة العرض هذه لاغنى عنها على الأرجع .

هذا هو في نظر فيلون الطابع الجوهري لكشف الكائن الداخلي ، وهذا هو ما أتاح له أن يعلق على تلك الفكرة حياة الإنسان الأخلاقية بأسرها . فإذا كان الوحي خارجيا ، فإن المحافظة أو الرعاية الحرفية شرعا ، وهذا خارجي أيضا ، كاف للأخلاقية . وقد عرف فيلون حوله هذه النزعة _ ولم يرضها _ التي ترمى إلى قصر الحياة الأخلاقية على المراعاة القانونية . ويكون الأمر على العكس إذا كان الوحي بالخير داخليا ، فني هذه الحالة لن يصل الإنسان إلى الكمال إلا بإصلاح الإرادة إصلاحا داخليا ، فالحياة الأخلاقية تكون إذاً مأساة داخلية متأرجحة بين الحياة الخاطيئة ، حيث ترفض النفس الكلمة الإلهية المنجية التي تريد إصلاحها ، وبين الحياة الكاملة ، حيث تحضع بلا قيد ، وتهجر كل إرادة خاصة بها ، وتتطابق أخيرا مع كلمة الحق . فالضمير الأخلاقي هو أحد أشكال هذا الكشف ، أو على الأحرى وما من آثم مهما تحجر قلبه يستطيع التخلص من هذه النذذ راد .

ومن أشرف مظاهر المذهب الفيلونى ، أنه جعل من هذا الكشف الداخلى مبدأ الفضائل الاجتماعية . فضلا عن مبدأ إصلاح النفس . لقد شعر فيلون وجرب ، إما في نفسه أو فيمن حوله . خطر الضلال فى اللذات التصوفية المتعلقة بالحياة الداخلية ، مع إهمال الواجبات الضرورية الحاضرة التى يفرضها على الإنسان مركزه فى المجتمع . إنه لذلك ، يرغب رغبة صادقة فى التوفيق بين الحياة الداخلية والواجبات الاجتماعية ، لكنه لم ينجح دائما فيا كان يرجوه ، وهو يرى فى الكلمة الإلهية خيرا مشتركا يستطيع الحكيم اقتسامه مع غيره دون أن يضعفه . فالحكيم فى نظره بشرى مطبيعته ، يعطف على الحاطئين ويحاول أن يشرك غيره فى الخير الذى هو ملىء به . ، هذا ، ويمتد فعل الوحى ، بوساطة الحكيم إلى أولئك الذين بعيشون متصلين

يه ؛ وليس فى ذلك أىّ إكراه ، بل مجرد فضيلة تفيض بفعل ثروتها الداخلية . وبعيد أن تمحى العلاقات الداخلية ، بل إن طابعها الخارجى يضعف ، كما تزداد تآلفا كأنها أفعمت أكثر بالشعور . ومن ثم ، فإننا نجد عند فيلون عبارات رحمة وإنسانية ، لم ينطق بمثلها قط أىّ رجل من رجالات الأخلاق فى اليونان .

ولقد عوّدتنا فلسفة ديكارت على التفكير بأنه يوجد بين العقل والإيمان فصل مطلق شدید . ثم جاء رینان فکتب مقالا رائعا خصصه لفیلون ، وقارن بینه وبین « مالبرانش » الذي يحاول التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الإيمان . وقد رغب فيلون أيضًا في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وعقائده الدينية ، ولكن ليس هناك أكثر مخاطرة من هذه المقارنة . بل إن الأمر على نقيض ذلك ، إذ نرى أن أهم خصائص المذهب الفيلوني ، هو أن الوحي والعقل يتفقان ؛ فعبادة الله عبادة عقلية ، وما الفلسفة إلا كلمة الله الموحاة . وإذا أردنا البحث عن مقارنة في هذه الناحية ، يجب على الأحرى أن ننشدها في مذهب سبينوز : « الضرب الثالث من المعرفة » . والحياة الخالدة التي تحدَّث عنها الفيلسوف اليهودي، الهولندي يقدمان مشابه واضحة جدا مع التحوُّل إلى عقل خالص ومع الخلود اللذين نجدهما في مذهب الفيلسوف اليهودي السكندرى . كلا هذين الفيلسوفين يعتبر أن الأمر ما هو إلا هجر تام للشهوات، ومعرفة حدسية صعبة البيان وإن كانت مؤكدة لاتتزعزع ؛ وفى الحالنين يتمَّ الانتقال إلى الحالة العليا ، لاعن طريق تطوّر تلقائي ، بل عن طريق تحوّل داخلي كامل للكائن بأسره . لكن سبينوزا ، على الأخص ، يجعل من هذا الحدس أعلى درجات العقل ؛ أما فيلون ، فيرى فيه أيضا ، لامعرفة غير عقلية ، بل عقلا أعلى من ذاك الذي يعبر عن نفسه بالبرهان وبالمقال ١ . وإذًّا، الوحى الفلسني ليس مختلفا عن الوحي الموسوي ، لافي موضوعه ولا في طريقته ٢ .

ا - لايبعد أن يكون لفيلون أثر غير مباشر في فلسفة سبينوزا . (نهاية الرسالة الثانية و الثلاثين من Qu. de Blyenbergh عن شرح نظرية « التشبيه » تدعو إلى المقارنة بفيلون) .

۲ – بارمنیدس و أنبادقلیس و زینون و کلیانت ، و فی مکان آخر نری أنصار مذهب فیثاغورس رجالا الحمین و یکونون جاعة مقدسة جدا . (« فی العنایة » ۲ ، ۴۵ ؛ . Ill. و مقدسة جدا . (« فی العنایة » ۲ ، ۴۵ ؛ . أما هرقلیطس فی مذهبه الحاص بالمتضارات ، فکل ما فعل هو أنه أضاف حججا عظیمة قویة إلی عقیدة أخذها عن موسی (« فی سفر التکوین » ، ۳ ، ۵ ، ۱۷۸) .

وهذا التصوّر للوحي العقلي ، هو الذي يتيح لفيلون أن يتقبل في الدين المهودي الفلسفة اليونانية بأسرها ، ولكنه في الوقت نفسه يغير منها تغييرا عميقا في جوهرها ، وهذا التغيير يبلغ من الدقة حدا يصعب معه إدراكه لأول وهلة . لقد وضع فيلون مؤلفات في الفلسفة اليونانية ، وكان فيها فيلسوفا يونانيا ، مثل « عدم فساد العالم » أو « في العناية » ؛ بل مصنفاته التفسيرية نفسها ، مليئة بنبذ فلسفية أدخلها فيها دون أَىَّ تغيير . ولم يقف موقفا هجوميا ، كما فعل فها بعد ، مقرظو المسيحية المسيحيون .. ومع ذلك ، فما لاريب فيه أن العبقرية والاحتياج الجدلى ينقصانه . فهو يوافق أو يغضب ، وفي مؤلفاته مناقشات لكما مقتبسة من غيره ، ونراه احيانا يتوقف في هذه المناقشات معتبرا إياها عابثة . وفقد ملكة النقد لا يرجع إلى انعدام الطرافة الذي كثيرًا ما لوحظ عند فيلون، بقدر ما يرجع إلى تغيير وجهة نظره تغييرًا جوهريًا . ومن المعروف أن غرض الفلسفة اليونانية، منذ عصر الطبيعيين إلى عصر الرواقيين، هو تعيين أو تحديد مبادئ الكائنات كما هي . ولكن إذا قبلنا الوحي وسيلة من وسائل المعرفة ، لوضعنا بين العقل وموضوعه شخصا وسيطا يُستخدم مرشدا ومعلما . إن الله هو الذي يمنح الحواس والعقل ، الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ ولكن بيها المعرفة الخالصة كانت موضوع الفلسفة ، فإن الاتصال بالله الذي هو شرط هذه المعرفة سيكون عرضة للتحول إلى عنصر رئيسي يخني كل شيء غيره . وموضوع الفلسفة عند فيلون هو الاتصال بالله عن طريق العبادة الداخلية التي هي أصتل معارفنا أكثر مما هو المعرفة نفسها، وهذا الاتصال هو الوسيلة الوحيدة للمعرفةالمستقرة المؤكدة. ومن جهة أخرى ، فإن ما تحويه المعرفة يسير في طريق المحو ، تجاه ذاك السرور الناشئ عن الاتصال العميق بالله ، وعن وجود الله في النفس ؛ فكل كائن يبدو عدما أمام السيد الإلهي ، ويصبح الوحي غرضا بعد أن كان وسيلة . كما تغدو معرفة الكاثنات معرفة دينية كاملة بالمعنى الذى سيطلق على هذه الكلمة بعدئذ . وفها يتعلق بالنبوة ، فقد لا حظنا هذا النوع من الانتقال من الاهتمام بالغرض الأصلي إلى الاهتمام بالوسيلة ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الفلسفية التي لم تصبح عند فيلون غرضا في حد ذاتها .

﴿ وَهَذَا اسْتَنْتَاجُ لَا يُخْلُو مِنَ الْأَهْمِيةَ ﴾ فإنه إذا كان موضوع المعرفة هو الكائنات

الخارجية أو الأفكار ، يجب البحث في هذه الكائنات بالذات عن المعرفة المتعلقة بمبادئها . ويتم ذلك ، إما باتباع طريقة الفلاسفة الطبيعيين التي ترى أن تمنح أحد هذه الكائنات مركزا ممتازا فنجعله أصلا للكل ، وإما أن نبحث عن هذه المبادئ في كائنات مماثلة للجواهر الرياضية المثالية كما فعل افلاطون . ولكن إذا كانت المعرفة ترضى وتنتهى بكشف الكائن الأسمى ، كما هو الأمر عند فيلون ، فسنرى في العلاقة الشخصية الموجودة في هذا الكشف سبب جميع هذه الكائنات وجوهرها . فما هم الوسطاء ، عند فيلون إن لم تكن وسائل الكشف ، وفي الوقت نفسه أسباب الكائنات ومبادئها ؟ .

والمبادئ القديمة للفلسفة اليونانية ، اللوغوس والروح ، لايمكن أن تجد لها مكانا في نظام الكائنات إلا بالمقدار الذي تصبح به مبادئ طبيعية ووسائل للكشف في الوقت نفسه ، أو كائنات تتلقى هي نفسها هذا الكشف . هكذا يتحوّل أيضا العالم المعقول ، وهكذا يتحوّل أيضا العالم نفسه الوسيط بين الله والإنسان . فمبدأ الوجود الوحيد هو العلاقة مع الله لامفهومة أو مدركة كعلاقة طبيعية ، بل كحب وعبادة ومعرفة ملهمة من الله . والعدم هو الذي لاعلاقة له بالله ، لا بمعنى أن الله لم ينتجه طبيعيا ، بل بمعنى أنه هجره أدبيا . والفكرة الرئيسية لكل الفلسفة الفيلونية الميتافيزيقية ، بل بمعنى أن يستعيض عن العلاقة الطبيعية أو الرياضية ، بالعلاقة الأخلاقية للكائنات بالله هي أن يستعيض عن العلاقة الطبيعية أو الرياضية ، بالعلاقة الأخلاقية للكائنات بالله (أي الإلهام والوحي أو الكشف) باعتبارها سببا تفسيريا .

هذا ، ووجهة النظر هذه تساعدنا على تفهم موقف فيلون تجاه الفلسفة اليونانية . فالمذهب الافلاطونى فى رأيه لايخلو من الأهمية ، لكنه لم يقتبس فيه كل شىء ولا أهم شىء . وهو يرى فيه قبل كل شىء الحالق أو الصانع الذى ورد ذكره فى طياوس والذى خلق العالم بسبب طييته ؛ ثم الحب ، وهو الوسيط بين الله والحير ، ثم العالم المعقول . لكن هذا العالم ليس فى نظره مبدأ شرح وتفسير ، إلا بمقدار كونه موطنا للأنبياء والملهمين الذين يعيشون حياة أزلية مفارقين الحسد . ومن هذا ، نراه لم يتقبل من المذهب الافلاطونى إلا ما يترتب عليه علاقة أدبية بين الله والنفس البشرية .

رعبثا يحاولون نسبة مثل هذا التحول، في التفكير اليوناني ، إلى عقيدة فيلون

اليهودية ، بل يجب أن نبحث عنه في الوسط السكندري . فهنالك ، تحت تأثيرات غامضة متعددة ، تم هذا الاندماج بين الفلسفة والوحي ، فخرج منه المذهب الفيلوني ، وهناك خلق مذهب الوسطاء اللاهوتي ، على أن الرواقية قد قامت بالدور الأول في إعداده ووضعه ؛ وقد تم ذلك ، على الأخص ، بإدخال تفرقة بين المبادئ المختلفة التي كان الرواقيون يجمعونها في إلههم الوحيد ، المطابق لنفس العالم . فني الرواقية الحرفية كانت النفس البشرية ، شأنها في ذلك شأن كل كائن ، هي فيض مس الإله ، وقد وضعت الوحدة باعتبارها أمرا واقعيا . أما المذهب السكندري ، الذي وضع بين النفس والله وسطاء متعددين ، فالاتحاد بالله ، أو الحياة في الله ، يصبح مشكلة أو غرضا للنشاط ، والنفئة الإلهية ، التي كانت جوهر الكائن ، تصبح مبدأ الإلهام ، وهي حالة مرغوب فيها ونادرة .

ولم يتخذ فيلون من الفلسفة اليونانية نقطة بدء لفلسفته ، بل اتحذ ذلك من تلك الفلسفة الكلامية السكندرية ، التي أنتجت بعدئذ المذاهب الغنوصية أو العرفانية والأدب الهرمسي . فهناك ، لاعند الأنبياء اليهود ، اقتبس فكرة الكلمة الإلهية والوحى ، وربما كان الأثر اليهودي مقصورا على ما أدخله في هذا الته وف من معنى إنساني عملى . وتصوره للإله الأسمى ، المرتفع دائما فوق النفس التي تريد الوصول إليه ، والذي يفر دائما من قبضتها ، يظل دائما تصوره للإله اليهودي الذي لايشبه أي كائن كما قال النبي أشعبا . وقد أدخل هذا التصور في الحياة البشرية مبدأ نشاط أخلاق ، وبحثا لا ينتهي عن موضوع مرغوب فيه دائما ولا نجده في التصوف السكندري الوارد في الكتب الهرمسية . ولنضف إلى ذلك أنه استنادا إلى الفكرة القائلة بأن الكشف أو الوحى ذو طبيعة أخلاقية ، وأنه كشف الخير والفضيلة ، نراه يوفق بين تقدم الضمير الأخلاقي وجميع الواجبات العملية الناتجة عنه ، وبين الرغبة وحب الله .

والآن ، وقد مضت قرون على المسيحية وعلى التحليل الداخلى، أصبحت فكرة الضمير عادية بديهية . لكن الشيء الذي ما زال _ إلى حد ما _ غير مفهوم ، هو ذاك العالم الروحي الغامض المتحرّك تحركا دائما ، والذي يتخلله الاضطراب والسرور

والانهزام، ولقد كان فيلون أحد الذين أكتشفوا أهمية هذا العالم الروحى والدور الذى يقوم به . وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد رأوا فى الأشياء معنى معقولا ، فقد رأى فيها فيلون — على نقيض ذلك — معنى كونيا ذا حوادث روحية .

وهكذا فقدت الكاثنات الحارجية حدودها الثابتة الدقيقة ، وتناسقها المستقر ، لتدخل في أعاصير تلك الحياة الروحية . فالإله الأسمى والكاثنات الإلهية لاتستطيع أن تتفاهم إلا بالسرور الكامل ، الذي يدخل من تلقاء ذاته في النفس ، ليمنحها الشعور بكمالها ، أو الشعور بأن هنالك غوثا أو أملا سيخلص النفس من الشهوات التي تجذبها . والإله الأسمى كائن روحى ، ورغم أنه يتجاوز إدراكنا ، فإننا نستطيع أن نجده عن طريق جمع الوجدان والسكون والرغبة في الإنصات .

وهذا التعرف الداخلي ، الذي يتم بالروح ، يجعل كل نوع من المعرفة الاستقرائية وكل محاولة للشرح العقلي، أمر لافائدة منه ولا أهمية له . وهذه هي نهاية العلم القديم، إن لم تكن إنكارا لكل علم .

ومع ذلك ، فبعد مضى زمن طويل سادت فيه مشاغل الحياة الروحية ، سيجد « ديكارت » في النفس أساس اليقين العلمى ، وذلك في فجر العصور الحديثة . كما أن مذهب « كانت » النقدى المثالى ، عند ما يبحث في تلقائية الضمير عن أساس التجربة المحسة ، سيوسع المعنى العميق لهذا العالم الروحى الذي كان فيلون أحد الأو اثل الذين شعروا به .

ملحق

أولا - رسالة • في عدم فساد العالم ،

استهل المؤلف، هذه الرسالة بمقدمة شرح فيها آراء الفلاسفة المختلفين، ثم آراء هزيود وموسى فى بداية العالم ونهايته (وذلك من ابتداء الكتاب إلى الفصل الخامس ص ٤٩١). ثم أورد حتى نهاية الرسالة سلسلة من الحجج التى يقصد منها الدلالة إما على أن العالم بلا بداية وبلا نهاية، أو أنه بلا نهاية فقط. وقد نشر «كومون Cumont» لهذه الرسالة طبعة نقدية بين فيها أن نظام الصفحات فى النسخة الخطية قد اضطرب فأعاد ترتيبه إلى أصله، وهذا ما ساعد على توضيح تسلسل الفكرة. ولو سلمنا بأن هذه الرسالة لفيلون (ولا نعتقد أن الحجة التى أوردها «أرنيم» تكنى لإثبات عدم نسبتها إليه) أ، فإننا لانستطيع أن ننسب لها إلا قيمة خاصة بالوثائق والأسانيد لاغير، ولكنها فى الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى تاريخ المذاهب الفلسفية، وخاصة الرواقية والمشائية ٢. ولكننا، رغم ذلك ليس فى مكنتنا أن نفكر فى التوفيق بينه وبين مجموع المذهب الفيلونى، كما يرى « Cumont ».

de incorr. إليك حجج «أرنيم »: أو لا – إن فيلون لم يألف ذكر مصادره ، بيها مؤلف rival و كر مصادره . ثانيا – لم يستطع تأكيد أبدية العالم . ثالثا – كان رواقيا متطرفا ، فلم يبد الاحترام الكافى نحو أرسطو ، وكل هذا ظاهر جلى من طابع هذه الرسالة . هذه كا قال «أرنيم » نفسه ، مسألة مدرسية حيث كدست جميع الحجج المؤيدة والمعارضة لكل مسألة من المسائل . والجزء الذي وصل إلينا من الرسالة يشمل البراهين المؤيدة لعدم قابلية العالم الفساد ، لكن الحملة الأخيرة تدل على أن الرسالة كانت تنتهى يشمل البراهين المؤيدة لعدم قابلية العالم الفساد ، لكن الحملة الأخيرة تدل على أن الرسالة كانت تنتهى بشرح عكسى . وهذا التعبير : « منا يقال » ، بشأن فيضانات النيل (الفصل السادس) ، لا يدل على أن المؤلف لم يكن ساكنا في مصر ، إذ أنه نقل هنا حجة كريتولس ، ومع ذلك يجب ألا نستند التدليل على صعة مصدر هذه الرسالة على أن جزءا منها يطابق رسالة «في العالم » . (كما ذهب إليه « هلجنفلد ») أما هذا الكتاب الأخير العديم الأهمية ، فانه مكون من مستخرجات ومقتطفات منقولة من مؤلفات فيلون ، وربما وضع بعد إدخال رسالة «في عدم فساد العالم » ضمن مجموعة مؤلفات فيلون .

Bernays (Ueb. d. unter Philons الرسالة خاصة – عاصة – ۲

هذا ، ولا يمكن أن يكون فيلون قد أراد الحديث عن مذهبه ، حين يدلل هنا على أن العالم لم يوجد بعد عدم ، بينا أنه فى موضع آخر آنخذ من هذه النظرية دلالة على الكفر ، وأورد ضده البرهان الافلاطونى المضاد لأزلية العالم ا . وليس فى النص ما يتيح لكومون Cumont التفكير بأن فيلون حاول التوفيق بين مذهب الخلق ومذهب الأزلية ، حين يؤكد بأن العالم خلق ولكن منذ الأزل . على أنه مما لا ريب فيه ، أنه يؤكد فى آن واحد أن العالم عمل إلهى وأنه أزلى ٢ ، ولكن التعبير لا يتضمن أنه خلق الله . كما أن نظرية فيلون الأصلية ، التى ترى أن الله يعمل دائما (وهذا هو المبدأ الذي أسست عليه فى هذه الرسالة أزلية العالم، فصل ١٣) ، لا يمكن كذلك أن تفسر بمعنى أزلية العالم . إذ أن الله بهذا العمل لا ينتج العالم المحس فحسب ، الذي هو موضوع بحثنا الآن ، بل والعالم المعقول أيضا ٣ .

والنظرية الافلاطونية الخاصة بالتحديد الزمنى، لاترجع كذلك فى ذهن المؤلف إلى النظرية الأرسطية كما يقول كومون. وهذا ، بدليل أنه عنى ، فى الفصل الرابع ، باستبعاد تفسير خاطئ لما جاء فى طياوس ، ويرمى إلى أن افلاطون كان يؤكد أزلية العالم. كما لا يمكن أيضا أن يستند إلى الفقرة التى يعتمد إليها كومون من سفر زكريا ، لأن هذه الفقرة داخلة فى الجزء المفقود من الرسالة. ولقد نقل

Werken stehende Schrift « über die Unzerstörbarkeit des weltalls. » برلين سنة ۲۸۳، Gesamm. Abhandl. ۱۸۸۳ و مايلها)، وعلى الأخصالفصول الأخيرة التي كتبها برلين سنة Μüller وهو يرجع الله فيلون عن الرواقيين. وكذلك الفصول التي كتبها 1۹۰۱، وهو يرجع والتي كتبها Zeller. وهو يرجع والتي كتبها رأنيم » حيث استخلص مصادر عديدة : أولا – مؤلف افلاطونى مختار نسبت إليه الأدلة الأربعة الأولى لعدم الفساد (فصل ه ، ۱۰ النهاية ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۳) ؛ ثانيا – مصدر بشائى يشرح الحجج المؤيدة للأبدية المزدوجة وبهاجم الاحتراق (فصل ١٤ ، ۱٥) ، وهو الذي يربط به «أرنيم » كل الحزء الباقي حتى فصل ۲۰ الحاص بالرواقيين الذين عدلوا عن فكرة احتراق العالم : ثم مناقشة الحجج المنسوبة إلى « تيوفراست » (فصل ۲۰ إلى النهاية) ؛ ثالثا – هذه الحجج نفسها (۲۲ – ۲۲) رواقية ، و بمقابلتها و بتقر يبها لماجاء في « العناية » ۱ ، ه – ۱۹ ولما جاء في کانور مستوى « تيوفراست » نفسه .

ر في خلق العالم » ، ١١ ، ١٢ . ١٠ .

٢ - فصل ٨ ص ٥ ٩٤ . ضمن حجج « كريتولاوس » ؛ لكن عبارة « عمل إلهي » لا تعي عمل اله خدرج عن العالم ، إذ أن الحجة التالية تثبت أن العالم هو سببه الحاص .

٣ - و الحجازيات ، ٢ ، ١٦ .

هذا المؤلف ، وهو من القرن السادس ، حرفا حرفا إحدى فقرات رسالة : « في عدم الفساد » ، ونسبها خطأ إلى « فورفوريوس » ؛ ثم ذكر ــ حسب رأى هذا المؤلف تفسه ــ أن العالم حادث ، ولكنه يساوى الخالق في الأزلية .

ولكن ، لماذا لاتكون الإشارة إلى فورفوريوس ، وإن كانت خاطئة بالنسبة إلى الفقرة الأولى من زكريا ، صحيحة بالنسبة إلى الثانية ؟ ولنضف إلى ذلك ، أن فيلون وعد بأن يتناول، في الجزء الأخير المفقود من الرسالة ، البراهين المتعلقة بفناء العالم ، لابأزليته ا

هذا ، والاحتجاج التفصيلي متعارض تعارضا شديدا مع ما نعرفه عن فيلون . وإذًا ، فلا يصح أن يكون معبرا عن فكره . ولنضرب لذلك مثلا ، إنه في الفصل السادس ، يهاجم بقوة أسطورة الناس و المولودين من الأرض ، ليؤكد أنه يجب أن نرتفع إلى ما لانهاية له في الأجيال البشرية وهذه الحجة ، المقتبسة من وكريتولاؤس المشائى ، متعارضة كل التعارض مع تعاليم التوراة التي يسلم فيلون بحرفيتها ٢ ، فهي لهذا لا تعبر عن فكره ، كما أنه لا يسلم بأن العالم هو سبب وجود نفسه (الفصل التاسع) . بعكس النقد المسهب للاحتراق العام الكون ، فهو متفق كل الاتفاق مع مبادئ فيلون .

ثانيا - مسألة الرهبان المعالجين

لا يوجد فى الفلسفة الفيلونية مسألة شغلت النقاد بقدر رسالة (الحياة التأملية) وأهمية هذه الرسالة ترجع إلى أنها تقدم لنا وصف مزاولة الحياة الدينية التى أوردنا نظريتها . فقد أطلق اسم (المعالجين) على أناس منعزلين ، يمضون حياتهم صائمين زاهدين ، عاكفين على القراءة وتفسير الشريعة ، ووضع أناشيد وقصائد دينية ، متفكرين ومتأملين روحيا فى الله وفضائله .

وهذه الرسالة تشمل مشكلة من أشد المشاكل تشويقا وأسرا في مؤلفات فيلون ،

١ - تدل على ذلك الجملة الأخيرة من الرسالة .

٢ - « في سفر التكوين » ، ، ، ، .

وربما كانت ـ مع هذا ـ من أعسرها حلا" . والمؤلفات العديدة المتعلقة بها ، والتي التبت ابتداء من شهادات « أوزيب القيصرى » إلى الطبعة الانتقادية التي أصدرها « كونيبير » ا ، لم تؤد إلى تجليبها تجلية تامة ؛ فالواقع ، أن هذه الرسالة هي المصدر الوحيد الذي وصل إلينا عن أو لئك المعتزلين . ولقد كان « أوزيب » أول من تحدث عنهم ، ولكنه لم يعرفهم إلا عن طريق فيلون . وعبارات « اكلمندس » و « أوريجنيس » و « لا كتنسيس » التي اعتقد _ وربما كان هذا عن خطأ « كونيبير » و « فندلند » أنها نموذج لهذه الرسالة ، ليس لها أية صلة « بالمعالجين » ؛ ولكنها تثبت على كل حال ، قدم الرسالة ، دون أن تورد أي شيء طريف عن هؤلاء المعتزلين أنفسهم ،

وقد شهد فيلون أنهم كانوا يضعون أناشيد ، وقد ظن أن بعض هذه الأناشيد قد اكتشفت في أوراق البردي ٣ . وعلى كل ، فهما لاريب فيه أن النشيد الذي ذكره « ديتريش » هو من أصل يهودي يوناني ؛ لكن النوع الفلسني التوفيتي الذي نجده فيه ، وهو من النوع الإفيميرستي ل « أوبوليم » ، يعد سببا كافيا لعدم نسبته إلى « المعالجين » ، فهؤلاء يستخدمون الطريقة المجازية ويظلون متمسكين بالمذهب الحرفي . ويضيف « فندلند » أن « الطاهرين » الذين يتحدث إليهم النشيد ليسوا « الإسمينيين » ولا « المعالجين » ، بل هم اليهود عامة .

وإذا عرجنا إلى فيلون نفسه ، نجد أيضا وجوها من التقارب ، ولكن هذه

١ – فيلون ، في الحياة التأملية .

Conybeare من «الحياة التأملية » ، « ، ، ، نقول بأنه يمكن ربطه بما جاء في « سفر التكوين » ؛ ه وسم ٢٠٠ ، « ، بنفسه ، « الحياة التأملية » ، « ٧٠ ، ١٠٠ ولا ما جاء في « ربطه بما جاء في « سفر التكوين » ؛ ٤٠ ، ٢٠ ، وهو يذكر مثلا تافها جدا لا يمكن أن نربطه بما جاء « في الحياة التأملية » . والنص الوارد في كتاب « لا كتانس (، ٢٠٠ تا div. ia stit) عن الاحتقار الكاذب المال عند الفلاسفة اليونانيين ، وكتاب « لا كتانس (، وله ي ؛ ٤٠ ، ٤٠ ولكن « لا كتانس » أو في ؛ إذ أنه يوضح طرفة « ديمقرطس » توضيحا مختلفا ، ويضيف أمثلة أخرى . وفي اعتقادنا ، على الأحرى ، أن هذين النصين يرجعان إلى مصدر واحد أقدم عهدا . فقد استطاع كل من الفيلسوف اليهودي و المسيحي أن يستفيد في الدفاع عن دينه من انتقادات الفلاسفة الكثيرة في الأدب اليوناني .

Wendland, Die Therapeuten u. die Phil. ۱۳۸۰ ، Dieterich Abraxas – ۳ . ۷۰۱ ، Schr. vom beschaulichen Le ben (Jahrb. f. Klass. Philol. 1896)

الوجوه تنصب كلها على مذهب المعالجين الأخلاق أو اللاهوتى ، فكثيرا ما نجد فيه السمتين الأساسيتين : الزهد، وتفسير الشريعة تفسيرا مجازيا . إلا أن فيلون لم يذكر ، في أيّ موضع من المواضع ، أناسا كانوا يعيشون «حياة التأمل » ، مثل أولئك المعتزلين . وإذا كانت هنالك سمات للحياة الدينية تتفق ووصف « الحياة التأملية » ، مثل تلك الواردة في المؤلفات الأخرى ، فهذه السمات مشتركة بين جميع اليهود ، ولا تشير إلى المعالجين خاصة .

وهكذا ، كانت هنالك وجوه شبه كبيرة ، بين طرق قراءة الشريعة وتفسيرها في الكنائس اليهودية السكندرية ، وبين الاجتماعات الأسبوعية التي كان يعقدها المعالجون لتفسير الشريعة ١ . وفي هذا ، نجد تفصيلات عديدة مطابقة للعبادة الأورشليمية ، فصلاة الصباح وصلاة المساء، تطابقان القربانين اليوميين ، والتناوب اللومي الذي يعين لكل مكانه في الجماعة ، يطابق نظام تناوب الكهنة في أورشليم ، اليومي كان كل منهم يؤدى الشعائر الدينية في يوم معين ، ومائدة الولائم ، قد شبهها المؤلف نفسه بمائدة « خبز التقدمة » في معبد أورشليم ٢ .

أما عن عاداتهم الخاصة ، وطرق معيشتهم ، ومساكنهم ، وأعيادهم المقدسة ، وأناشيدهم ، فإن معلوماتنا مقصورة على ما هو وارد فى هذه الرسالة . ومع ذلك ، فقد رأى بعضهم إشارات وتنويهات فى كتب أخرى ٣ . فنص رسالة : « فى الوصايا العشر » (المطابق للتوسع فى رسالة « فى السكر ») ، يشمل إنذارا بعدم تضحية واجبات العدل نحو بنى الإنسان ، فى سبيل واجبات التقوى نحو الله ؛ إنه يقول : إن أصدقاء الله الخلص ليسوا حائزين إلا على نصف فضيلة . ومثل هذا النص

٣ - « في الحياة التأملية » ، ٣ ، de vict ، ٤٧٥ ، ٣ ؛ « في الحياة التأملية » ، ٨ ، ٤٨١ ؟ نفسه ، ١٠ ، ٤٨٤ .

٣ ــ ذكرها «ڤندلند» ، ص ٧١٦ ؛ « في الوصايا العشر » ، ١٠٨ ؛ « في تغير الأسماء» ، ٣٢ ــ – ٣٠ ـ

لأ يمكن أن ينطبق على « المعالجين » ، الذين كثيرا ما كانت تقواهم موضع فخار ا . أما النص الثانى ، وهو أكثر وضوحا نوعا ما ، فهو يمثل « جماعة أخوية من الحكماء ، يهجرون عمدا الخيرات الخارجية الجسمانية « ويتحولون إلى روح من أجل الحقيقة ، ويصبحون أفكارا غير جسمية » ؛ كما يحتجبون ، ويتجنبون مقابلة الأشرار . لكن الفقرات التالية ، الخاصة بالهجرة من الحياة الفانية إلى الحياة الخالدة ، تدل دلالة واضحة على أن فيلون يشير هنا ، لا إلى مخلوقات بشرية ، بل إلى عقول خالصة طاهرة . وبعد هذا ، هل نستطيع أن نقول كذلك إن هذه « الجماعات الأخوية » للحكماء صعبة الوجود عند البرابرة الأعاجم وعند اليونان ، (٣٥) ، بعد أن ذكر المؤلف في رسالة « الحياة الناملية » ٢ ، أننا نلاقيها في كل مكان _ في البلاد اليونانية وغير ها _ وأنها منتشرة في مصر ؟

نحن إذاً إزاء مصدر وحيد ، يؤكد وجوده للمرة الأولى « أوزيب » . وهكذا استطاعت جميع الافتراضات أن تنطلق على عواهنها ٣ . ولنترك جانبا افتراض « لوسيوس » الذى تناول نظرية « أوزيب » ، وأدخل عليها طابعا عصريا ؛ فاعتقد أن الرسالة موضوع البحث أحدث عهدا من فيلون ، وأنها تصوير لطائف مسيحية . ويكفينا ، في سبيل دحض هذا الرأى ، أن نذكر ما جاء في نهاية الفصل العاشر ، من تأكيد واضح للمذهب اليهودى الحرفى ، حيث وضع مبدئيا تفوق كهنة هيكل معبد أورشليم على هؤلاء الرهبان المعالجين .

هذا ، ونظرية « فريدايندر » أكثر طرافة ، إنه من المحال ، فى رأيه ، ألا يكون هذا الكتاب منحدرا عن أوساط يهودية اسكندرية ، لكنه ليس منحدرا عن فيلون نفسه ، بل عن حزب يهودى يرفضه فيلون رفضا باتا ، ويمكن استخلاص الدليل على ذلك بالمقابلة بين المثل الأعلى الفيلونى والمثل الأعلى للمعالجين » . ذلك لأن هؤلاء كانوا أكثر تطرفا من فيلون ، إذ استخلصوا من مبدأ الأخلاق الزهدى أشد

١ - « فى الحياة التأملية » ، ٢ ، ٣٧٤ نهاية ، بالمقابلة مع الفلاسفة اليونانيين ؛ فصل ٢ نهاية ؛
 ٩ ، ٢٨٢ ، النهاية : العلاقات البنوية بين شيوخ مذهب الترابتيين وشبانهم .

٢ - فصل ٣ في أوله .

۳ – تاریخ هذه الفروض وارد فی Lucius, die Therapeuten ، ص ۲ وما یلیها (ستراسبورج ۱۸۸۰) .

[.] ۳۸ س ، Zur Enstehungsgesch، des Christenthums' – و

نتائجه تطرفا ، نابذين كلية الحياة الأسرية والمدنية جميعا ، التي تتطلب استعمال الجسد والشهوات ، وانهمكوا في حياة التأمل والعزلة . بعكس فيلون ، فقد كان أكثر اعتدالا ، إذ كثيرا ما عبر عن ضرورة اختلاط الإنسان بالحياة الاجتماعية في كل مظاهرها .

ولقد حاول المعالجون بعدئذ أن يربطوا الحياة الدينية بفيلون ، وذلك بنسبتهم زورا رسالة « الحياة التأملية » إليه . لكن ا رأى فيلون عن الحياة الاجتماعية كان يبدو أكثر تعقيدا مما يريد « فريد ليندر » . فجميع النصوص التي أوردها « فريدليندر مقتبسة من « التفسير » ؛ بعكس الفكرة « الترابيتية » — أى فكرة الرهبان المعالجين — فإنها متفقة كل الاتفاق مع الرغبة في العزلة والتأمل، وهي التي عبر عنها مثلا في مستهل الكتاب الثالث من « القوانين الحاصة » . أماشرح الحياة العملية الوارد في «التفسير » ، المعاجلين » كما يظن فريدليندر » ، بل هو حكم ضد الكلبيين الذين ذكروا بشيء من الصراحة في الفقة ة ٣٣ .

وأخيرا ، فان هذا النص لا يمكن أن يبلغ المدى المنسوب إليه . فالواقع أن فيلون رغم كل شيء ، يعتبر أن حياة الإنسان العملية مانعة لحياة التأمل التي هي من خصائص العقل المطهر . بل إن حياة التأمل هذه ، قد ظلت في نظره الغرض الأسمى ، وهو متفق في ذلك مع المثل الأعلى للمعالجين . لكنه ، يرى فقط ، أنه يجب البدء بالحياة العملية باعتبارها فاتحة لحياة التأمل . فهل هنالك ما يثبت عكس ذلك عند المعالجين ؟ كلا ، بدليل أنهم لم يفكروا في إبادة ثرواتهم عند دخولهم في حياة العزلة بل كانوا يتركونها لأقاربهم وأصدقائهم ، وكانوا لايقدمون على تلك الحياة إلا بعد شعورهم بتهام الاستعداد لها . وإذا ، نحن نستطيع ، دون الوقوع في التناقض ، أن ننسب إلى فيلون الثناء على المعالجين . ولكن نظرا إلى عدم وجود شهادات خارجية ، نعتقد أنه من المحال الوصول إلى نتيجة أكثر إيجابية في هذا الصدد .

۱ – راجع : Massebieau et Brehier, Chronologie de Philon (مجلة تاريخ) الكويان يناير إلى يونيو سنة ١٩٠٦).

۲ - برق الفرار بي ۲۴ ، ۸۶ .

٧ – فى علاقة فيلون بالمسيحية

يجب الرجوع للمصادر الكثيرة للإنجيل الرابع. وإننا لنكتفي هنا بذكر بحثين خاصين بصلة فيلون بآباء الكنيسة .

IHM. — Philo und Ambrosius (Neue Jahrb. für Philos. u. Pædagogik, 1890, p. 282) (cCf. du même, Studia Ambrosiana. p. 81). KARPE. — Philon et la patrisque (Dans les Essais de Critique et d'Histoire de philosophie, Paris, 1902).

KENNEDY ANET. — La notion du Logos dans la philosophie grecque dans saint Jean, et dans les apologistes, thèse, Lausanne, 1874.

HENRI SOULIER. — La doctrine du Logos chez Philon d'Alcxandrie, Rome-Turin, 1876, in-8.

REVILLE. — Le Logos d'après Philon; dissert, Genève, 1877.

AGATHON HARNOCH. — De Philonis Judœi Logo inquisito, Regiomonti, 1879.

ANATHON AALL. — Der Logos, Geschichte seiner Entwickelung in die griechische und die christl. Litteratur, 2 vol., Leipzig, 1896 et 1899.

HOROVITZ. Untersuchungen über Philons und Platons Lehre der Weltschæpfung, Marburg Elwert, 1900, in-8°.

HENRI GUYOT. — L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu'à Plotin, avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon, thèse, Paris, 1906.

FALTER. — Philon und Plotin (Philosoph. Arbeit, herausg. v. H. Cohen und Natorp, Bd. 1, H. 2, t. 1), Giessen, 1906.

J. TREITEL. — Die alexandrinische Lehre von den Mittelwezen oder göttlichen Kraften, insbesond. bei Philo, dans Judaïca, Frestschrift zu L. Cohn, Berlin, 1912, p. 177.

٦ – مذهبه في الإنسان والأخلاق

FRANKEL. – Zur Ethik der jüd. alexandrinischen Philosophie (Monatsschr. f. Gesch. und Wissenseh. des Jndenth., 1867, pp. 241-252, 281-297.

SCHREITET. — Sur l'immortalité. Analecta de Keil et Tschirner, t. I (H. 2) et t. III (H. 2).

SCHLATTER. — Der Glaube im neuen Testament (sur la foi chez Philon, pp. 55-101), Leiden, 1885.

FREUDENTHAL. Erkenntnislehre Philos v. Alexandria, Berlin, 1891.

M. WOLFF. — Die philonische Ethik in ihren wesentlich. Punkten (Philos. Monatsschr., 1879, VI et VIII).

L. COHN. — Zur Lehre vom Logos bei Philo, in Judaïca, Berlin, 1912, pp. 303-381.

ZIEGERT. — Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo (Theol. Stud. und Krit., pp. 706-732).

TIKTIN. — Die Lehren von den Tugenden und Pflichten bei Philo v. Alex. Diss. Bern, 1895 (Francfort. 1897).

PANTASOPULOS. — Die Lehre der vornatürlichen und positiben Rechte bei Philo Jud. Münich, Straub, 1893, in-8.

BARTH. — Die stoïsche Theodicee bei Philo (Philos. Abhandl. Heinze gewidmet, Berlin, 1906, p. 23).

J. HEINEMANN. — Philos Lehre vom Eid dans: Cohn, Judaïca, 1912, pp. 109-113.

WENDLAND. — Sur le quod omn. prob. lib. (Arch. f. Gesch. der Phil. 1888, p. 509) (A propos du travail d'Ausfeld).

KRELL. — Philo quod omnis prob. lib.; die Echtheitsfrage

(Prog. Augusburg 1896).

TREPLIN. — Die Essenerquellen (Th. Stud. u. Krit., 1900, pp. 20-92).

B. MOTZO. – Per il testo de quod omnis probus liber di Filone, Turin, Bona, 1912.

في الكتب المفقودة :

HILGENFELD. — Sur l'Apologie (dans l'article sur le traité quod omn. p. l., pp. 276-78).

BERNAYS. — Philon's A, uoquique (Monatsberichte der Berlin.

Akad., 1876, p. 589) (Gesainm. Abhandl., t. I, pp. 262-282).

OHLE. — Contre l'authenticité du fragment de l'Apologie des Juifs (Jahrb. f. protestant. Theol. 1887).

B. MOTZO. - Le 'Υποθετικά di Filone, Turin, Bona, 1912.

B. MOTZO. Un opera perdua di Filona, Turin, Bona, 1912.

٤ – تأريخ كتابات فيلون وترتيبها

GROSSMANN. De Philonis operum continua serie (Leipzig, 1, 1841; II, 1842).

MASSEBIEAU. — Le classement des œuvres de Philon (Bibl. de l'Ec. des H. Et. sciences relig., vol. I).

LEOP. COHN. — Einteilung u. Chronologie der Schriften Philo's (Philologus Suppl. Band VIII), Leipzig, 1899.

MASSEBIEAU et EMILE BREHIER. — Chronologie de la vie et des œuvres de Philon (Rev. d'Hist. des Relig., 1906. 1, 2 et 3).

WENDLAND. – Sur la fin de l'Exposition de la Loi, Hermes, 1896, p. 435.

ه – الله، واللوغوس، والوسطاء

GROSSMANN. - Quæstiones philoneæ. II, De logo Philonis (Leipzig, 1829).

KEFERSTEIN. Philos Lehre von den gættlichen Mittelwesen, Leipzig, 1946.

BÜCHER. — Philonische Studien: Versuch über die Frage nach der persænlichen Hypostase des Logos, Tubingen, 1848.

NIEDNER. — De subsistentia τω θείω λόγω ap. Philon. Jud. et Johann. Apost. tributa (Hilgenfelds Zeitschr. für hist. Theol. 1848, XIX, p. 337 sq.).

RIPPNER. — Ueber die Ursprünge des philon. Logos (Monasschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. Breslau, 1872, p. 300).

HEINZE. — Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie (Oldenburg, 1872).

في قدم العالم:

BERNAYS. — Ueber die unter Philo's Worken stehende Schriff « über die Unzerstærbarkeit des Weltalls ». Berlin (Gesamm. Abh., I, 283).

CUMONT. — Philonis de æternitate mundi, 1891.

WENDLAND. — Sur l'authenticité du de œtern. mundi (Archiv f. Gesch. der Philos., 1888, p. 509) (Cf. Berl. philol. Wochenschr., 1891, p. 1030).

BÜCHELER. --- Philonea (Rhein. Museum Bd 32, 1877).

NORDEN. — Beiträge zur Gesch. d. gr. Philos. (Jahrbb. f. cl. Phil. 1893, p. 440).

في الجياة التأملية :

MONTFAUCON. Le Livre de la Vie contemplative, avec des observations où l'on fait voir que les Thérapeutes étaient des chrétiens. Paris, 1709, in-12.

BOUHIER. - Lettres sur le traité de la Vie contemplative. Paris, 1712.

TILLEMONT. — Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, 1715 (VII, 1, p. 277 sq. et 269).

CLEMENS. - Die Therapeuten, Kænigsberg, 1869.

DELAUNAY. — Etudes sur Philon, Revue archéol., XXIV, p. 13 (Correspondant, 25 mai 1973).

LUCIUS. — Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. — Eine kritische Untersuchung über die Schrift de vita Contemplativa (Strassburg. 1880).

MASSEBIEAU. — Le traité de la vie contemplative de Philon (Rev. de l'Hist. des Relig., XVI, 170-284).

DERENBOURG. — Revue des Etudes juives, 1888.

OHLE. — Die pseudo-philonischen Essäer und die Therapeuten, Berlin, 1888 (Beiträge zur Kirchengeschichte, I).

RENAN. - Journal des Savants, 1892, p. 83-93.

COHN. — Sur le traité de vita contemp. (Jewish Quaterly Review, oct. 1892, p. 20).

SCHÜRER. — Theologische Litteraturzeitung, 1895, p. 385.

WENLAND. — Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulich. Leben (Jahrbb. f. Klass. Philol., 1876).

HILGENFELD. — Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1882. pp. 257-292.

AUSFELD. — De libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαίον είναι έλεύτερον Gœtting., 1887, in-8°.

OHLE. — Die Essäer des Philos (Jahrb. f. protest. Theol., 1887).

٣ – دراسات نقدية للنص وتحقيق نسبته

TREITEL. — Die Philonis J. sermone, diss., Breslau, 1872. JESSEN. — De elocutione Philonis Alexandrini, 1889 (Gratulationsschr. des hamburger Johann, für Sauppe.)

DÆHNE. — Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden

Philo (Theol. Stud. u. Krit., 1833, p. 984).

CREUZER. — Zur Kritik der Schriften des Jud. Philo (Theol. Stud. Krit., 1832, H, I).

MÜLLER. — Ueber die Textescritik der Schriften des Jud. Philo, 1839.

WENDLAND. -- Krit. und exeget. Bemerkungen zur Philo (Rhein. Mus. N. F. Bd 53, H, 1).

COHN. — Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo (Hermes, Bd. 32 et 51).

في العناية الإلهية :

MÜLLER. --- Des Jüd. Philo Buch von der Weltschæpfung, Berlin, 1841.

WENDLAND. — Die Quellen des Philo v. Alex. in seiner Schrift über die Vosehung, Berlin, 1892, in-4°.

فى ذرية قابيل:

HOLWERDA. — Annotat. in post. Caini (Verslagen en Mededeeling, der k. ak. van Wetensch., Amsterdam, 1884).

WENDLAND. — Zu Philo's Schrift de posteritate Caini (Philologus, Bd 54, H, 2).

DREXLER. — Zu Philo de posterit. C., § 161 (Philol. 1899, p. 316).

في الكتب الفلسفية الإغريقية:

ZELLER. — Hermes XV.

TAPPE. — De Philonis libro qui inscribitur 'Αλέξανδοος ή περ τοῦ λόγον έχειν τὰ ἄλογα ζῷα Göttingen, dissertat. 1912.

فی حیاة موسی :

FLESCH. — De Vita Mosis, Prague, 1838.

في الكتب التاريخية:

DELAUNAY. — Philon d'Alexandrie. Ecrits historiques, Paris, 1867, 2e éd. 1870.

GOTTLEBER. — Animadversiones historica ad Philonis leg. ad Caium spectantes, Meissen, 1773-1774.

GROSSMANN. — De Pharisaïsmo Judæorum Alexandrinorum Commentatio.

GEORGII. — Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrin. Religionsphilos. (Zeitschrift f. die hist. Theol., 1839, H. 3 et 4).

KIRCHBAUM. — Der Jüdische Alexandrinismus, eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig, 1841.

FRANKEL. — Einfluss der palästin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik, 1851.

NICOLAS. — Les doctrines relivieuses des Juifs pendant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ, Paris, 1860.

LIPSIUS. — Alexandrin, Religionsphil. (Bibellexicon, 1 85-99).

KLASEN. — Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch. alexandrin. Religionsphilosophie, Freib. in Br., 1879.

ZIEGLER. — Ueber Entstehung der alexandr. Philos. (Verhandl. der 36. Versammlung deutsch. Philol zu Karlsruhe, 1883, p. 136).

BOIS. — Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Toulouse, 1890.

NEEL. — Le philonisme avant Philon (Revue de théologie suisse, 1892, p. 417).

SCHEFFER. — Quæstionum philonianarum part I sive de ingenio moribusque Judæorum per Ptolemærum per Ptolemoeorum sæcula, 1829.

JOEL. — Ueber einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems (Monatschrift f. Gesch. et Wiss. des Judenthums, 1863, p. 19-31).

BIET. — Quid in interpretatione scripturæ sacræ allegorica Philo Judæus a græcis philosophis sumpserit, thèse, Paris, 1854, in-8°.

SIEGRIED. — Philonische Studien (Merx Archiv. 1872, II, p. 143).

SIEGFRIED. — Philo bon Alexandria als Ausleger des alten Testaments an sich selbst, nebst Untersuchungen über die Græcitaet Philo's. Jena, 1875, in-8°.

ARNIM. — Quellenstudien zu Philo (Kiessling u. von Wilamowitz philol. Untersuch. XI, p. 101-140, Berlin, 1888). Recension d'Hilgenfeld. Wochenschr. f. klass. Phil., 1889, p. 115.

WENDLAND. — Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. u. Relig. von Wendland und Kern.), Berlin, 1895.

WENDLAND. — Eine doxographische Quelle Philo's (Sitzunsber, der kais preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, Reimer 1897).

GROSSMANN. — Quæst. philonianæ (I. de theol. phil. fontibus), Leipzig, 1829.

DENTZINGER. — De Philonis Philosophia et schola judæorum alexandrina, thèse; Herbepoli, 1840.

F.-J. BIET. — Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie, Paris, 1854, in-8°.

WOLFF. — Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten, Gothenburg, 1859, et nouv. éd. en 1888.

NOACW. — Der Jude Philo u. seine Weltanischt (Psyche, 11. 1961).

SCHULTZ. — Die alexandrinische Religionsphilosophie (Gelzer's Monatsb. octobre 1864).

B. BAUER. — Philo, Strauss, und Renan und das Urchistenthum (contient : 1° Philon comme guide de l'hellénisme au Christianisme: 2° La religion universelle chez Philon: 3° Philon dans le Nouveau Testament ; 4° Les écrits de Philon), Berlin, 1874.

NICOLAS. — Essai sur Philon d'Alexandrie (Revue de l'Hist. des Relig., t. V, p. 318; VII, p. 145; VIII, p. 468, 582, 756).

DRUMMONT. — Philo J. on the jewish-alexandrian Philosophy in its develop, and completion, London, 1888, 2 vol.

RENAN. — Philon d'Alexandrie et son œuvre (Revue de Paris, 1894, février).

E. HERRIOT. — Philon le Juif; essai sur l'école juive d'Alcxandrie, Paris, 1898, in-8° (cf. L. Cohn, Philo v. Alexandria, Neue Jahrbb. f. das Klass. Alterth., 2 et Saltet, Philon le Juif, à propos d'un livre récent, Rev. des ques. historique, janvier 1899).

COHN. — Wochenschr. für Klass, philol., 1896, No. 43.

ABBE MARTIN. — Philon (Collec, des Grands Philosophes, Alcan, 109).

W. BOUSSET. — Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Literarische Untersuchungen zu Philo, Clement von Alexandria, Justin und Irendäus), Berlin, 1915.

٢ – دراسات في أصول المذهب الفيلوني ومصادره

FABRICIUS. — De Platonismo Philonis Judwo teste integritatis scriptorum mosaicorum, 1743, in-f°.

HORNEMANN. — Specimen exercitat. critic. in versionem LXX interretum ex Philone, 1773.

SIEGFRIED. — Die hebräischen Worterklärungen des Philo und ihre Einwirkung auf dief Kirchenväter, 1863, gr. in-4°.

Archiv für wissenschaftliche Erforschung, 1872, II, 43.

B. RITTER. — Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berückschtigung des Joseph, Leipzig, 1879.

SIEGFRIED. — Philon et les LXX (Hilgenfelds Zetschr. f. wissenschaftl. Theol., 1873, p. 217).

RYLE. — Philo and Holy Scripture, London 1895.

PLANCK. — De principiis et causis interpretationis Philon allegoricæ, Gætt., 1806.

ثبت المراجع ١ – كس عامة

د واثر معارف :

La Grande Encyclopédie (Blum); Schenkel, Bibellexicon (Lipsius); Herzog, Realencyclopädie, 1883 (Zæckler; Realencyclopädie für Bibel u, Talmud, 1883 (Hamburger); Dictionnaire des sciences philosophiques de Franck; Parthy's, Realencyclopädie (Steinhart; Cheyne and Blake, Encyclopädia Biblica; Ersch u. Grübers, Allgemeine Encyclopädie (Dæhne).

تاريخ عام :

Brucker, Historia philosophiae; Zeller, Philosophie der Grechen (dr. Th., zw Abth., Leipzig, 1881, p. 388-488); F. Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales (Paris, 1905); Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 1898, 3e vol.; 2e éd., 1909; Bousset, die Religion des Judenthums in neutest. Zeitalter, Berlin, 1903; Jost, Geschichte des Judenthums²; Herzfeld, Geschichte des Volkes Israël, vol III, 1847; Graetz, Geschichte der Juden, t. III, p. 265; Ewald, Geschichte des Volkes Israël (vol. VI, p. 270-290), Gættingen, 1843; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 vol., 1897; E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles; Havet, Les origines du Christianisme, t. III, p. 382-452; Renan, Histoire du peuple d'Israël, t. V.

در اسات عامة :

CARPZOV. — Philoniana (avant les Sacræ exercitationes in Pauli epist. ad Hebræos), Helmstadt, 1750.

STAHL. — Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandr. (Eichhorn's Biblioth. d. bibl. Lit.), 1793.

BRYANT. — The sentiments of Philo Judœus, Londres, 1797, in-8°.

SARRAZIN. — De philosophica Philonis Jud. doctrina, thèse (Argentorati, 1835).

GFRŒRER. — Philo u. die jüdische alexandrinische Philosophie (dans Kritische Geschichte des Urchristenthums), Stuttgart, 2 bol., 2e édit., 1835..

DÆHNE. — Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 2 vol. in-8°, Halle, 1834 (Recension de Baur dans Jahrbb. f. wissensch. Kritik, 1935, p. 476).

LES IDEES

PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES DE PHILON D'ALEXANDRIE

PAR EMILE BRÉHIER

TRADUCTION ARABE PAR

Mohammad Youssof Moussa et Abd El-Halim El-Naggar Professeur à la Faculté de Droit de l'Université du Caire

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Caire



1954

LECAIRE IMP. MOUSTAPHA EL-BABY EL-HALABY & FILS-